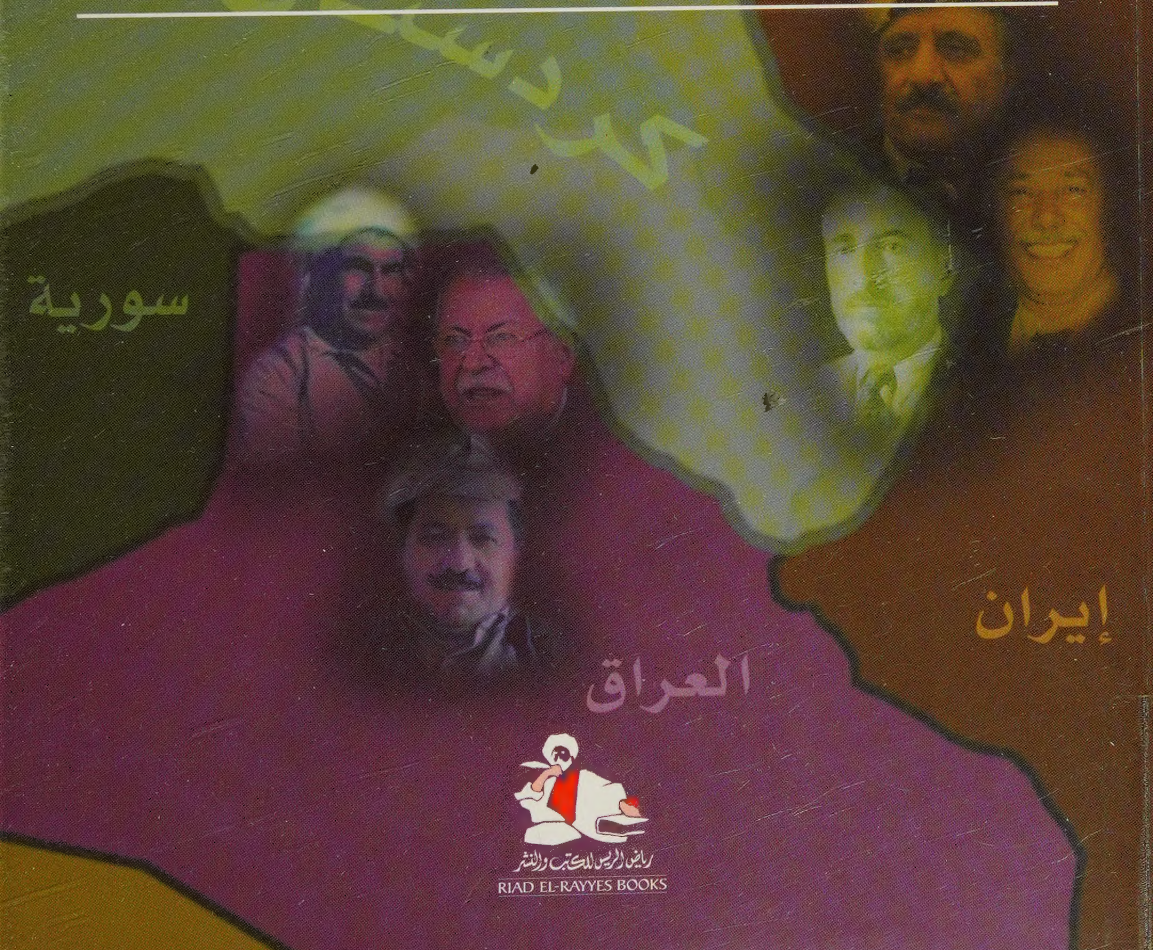
إبراهيم محمود

القبيلة الضائعة

الأكراد في الأدبيات العربية-الإسلامية





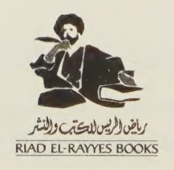
القبيلة الضائعة



إبراهيم محمود

القبيلة الضائعة

الأكراد في الأدبيات العربية - الإسلامية



رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS



المحتويات

THE LOST TRIBE

The Kurds in Arab-Islamic Literature

By

Ibrahim Mahmoud

First Published in July 2007

BEIRUT- LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb . www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953-21-232-5

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: محمد حمادة
الطبعة الأولى: تموز/يوليو ٢٠٠٧



استهلال: العين الزرقاء

لا يخلو الحديث، أي حديث، عن الحسب والنسب والمكانة الاجتماعية، من بُعد من أبعاد الذات، لا بل إن أحدهم كثيراً ما يتباهى بذاته، أو بشخصه، وهو يسهب في الحديث عن ماض اعتباري له: جدوديّ النسب، أو عن الطبقة أو الجماعة التي ينتمي إليها، لما في هذا المنحى من قدرة ممكنة وإغراء على السرد المفتوح مجالاً، خصوصاً أن طريقة الكتابة تبدو للقارئ وكأن ثمة عبئاً يعانيه الكاتب، هو من باب الواجب، وليس مدحاً للذات، وهذا ما يمكن تلمسه حتى في تلك الكتابات التي تتجلى إسنادية، وهي في حقيقتها الرمزية تشكل حلبة صراعية مقررة النتائج لصالح الكاتب، من جهة إيلاء الذات (ذاته) قيمة ما كان بإمكانه نيلها لو أنه تحدث بلغة المتكلم المفرد أو الجمعي المخاطب.

هذا ما يمكن ملاحظته في السلوكيات اليومية لأشخاص عاديين، وهم يستخدمون ضمير الغائب، عند تناولهم لموضوعة ما، تخصهم من الناحية الاجتماعية أو الانتماء الاجتماعي أو المذهبي أو الإثني، ونادراً ما يتم استخدام ضمير المتكلم: الفردي أو الجمعي، بغية تحقيق هدف لم يتم الإفصاح عنه تماماً، وفي انسيابية لغة تترجم الواقع النفسي لهم بعيداً عن أي إحراج معين، فكيف الحال مع الأشخاص الذين لهم باع طويل في نسج الكلام على وجوه، والرهان على الكلام في تعزيز حقيقة معينة، والوصول إلى المبتغى بصور شتى؟

وحدهم المعنيون بخصائص الكلم، بالمراد من القول، أو الصيغة الكتابية هذه أو تلك، من يمكنهم تقليب الموضوع على وجوهه، أو التدقيق في طيات القول، أو توقيف المتكلم ومساءلته حول مغزى قول معين. إن القول الجدير بالتثبيت هنا هو: ثمة معارك كلامية تستبطن الكلام نفسه، وتولّدها الكتابة.

أن تكون مع الآخرين، أن تكون بين ظهرانيهم، أن تتكلم بلغتهم، أو بالعكس، أن يدير أحدهم ظهره للآخر، أن تكون قطيعة قائمة بينك وبين هؤلاء الذين تعرفهم بصورة ما، أو تسميهم وفق تصور خاص بك، أو تجهلهم من جهة من يكونون أو يكوّنون في الواقع اليومي: سلوكاً فعلياً أو طرق تفكير، أو عقائد وأعرافاً... إلخ، هو أن تتواصل معهم، وتتداخل معهم في حوارات متعددة المستويات.

ولعل المتمعن في التاريخ المدون للشعوب والأمم، وبنية هذا التاريخ، وعلاقته بسواه قريباً منه أو بعيداً عنه، يمكنه تلمس حركية البعد الإنسي فيه، أي حضور العلاقات الاجتماعية بشحناتها الرمزية المختلفة، وكذلك تصور التاريخ الآخر المجهول أو المعلوم أو الجاري تمثيله داخله، في منحاه الجغرافي أو الأدبي أو المعتقدي... إلخ.

يكفيه القليل القليل ليلاحظ ذلك الكم الكبير من المفارقات المتعلقة بما يسمى بـ (الأصول الأولى)، والتي تتضمن قائمة لافتة من الولادات: النسبية والطبقية والدينية والمتحزبة، والروايات الواردة في هذا الحيّز، والمرجعيات المثبتة، والذين فعّلوا هذه الروايات باعتبارها صحيحة، وحالات التفضيل في الألقاب والأنساب التي تشمل المكان والزمان، أو البشر بأسمائهم وكيف يتم تعيينهم قيمياً أو رمزياً: دينياً وميثولوجياً وتاريخياً وأقوامياً، وحتى الحيوانات والنباتات والجمادات، والمناخ، أو البيئة وما تحتويه من أنواء وأجواء، والأرض وما تفرزه من تصورات ورهانات تتعلق بشرف المحتد، والمركزية في الاعتبار (كما هو مثبت في (مروج الذهب ومعادن الجوهر) للمسعودي بدايةً، وهذا ما سنتعرض، أو ما سأتعرض له لاحقاً). إن كتب الإثنوغرافيا والأنتروبولوجيا تشهد على هذه المفارقات المشار إليها.

وقد يكون من السابق لأوانه البحث عميقاً في ما تقدم، كون المفتتح هنا بالصياغة السالفة، يفصح عن هاجس فكري ونفسي واجتماعي لطالما انشغلت به في سني حياتي

السابقة، وأنا في بيئة لا يمكن أن تسمى هكذا دون تعقيب أو تعليق أو تحفظ إزاء جملة خاصيات، لا أقول: تتضمنها بصورة طبيعية، وإنما تشيلها عالية أو تسقطها سافلة من جهة النظر إليها، على الصعيد الثقافي والمعتقدي. لعلي هنا أستحضر ما قرأته من كتب لها علاقة بالرحلات أو بمدونات الرحالة دون استثناء أو المعتبرين في عداد المستكشفين، وكيفية تدوين الأخبار الخاصة بمشاهداتهم الحسية والذهنية والمواقف التي تمترسهم وهم يحيلون المكان المرئي من لدنهم بأهليه إلى سطور تترى وقواعد نظر وعلائق تواصل، بحيث يكون المدون عنه، الحالة التي تم الانتقال بها من النكرة إلى المعرفة، أو من المجهول إلى المعلوم، وإلا لما كان للمأتي على ذكره قيمة لافتة. الكلمة تغدو شاهدة على المسمى من خلالها، والصورة الملتقطة تصبح مقيّمة لما جرى تصويره وقيّمة عليه، وتثبيته بطريقة معينة، وكأن المعني بالكلمة تلك والصورة بالمقابل هو رهينة الاثنتين، إلى أن يبرز آخر بكلمة أخرى، بصورة مغايرة، فيستمر الرهان وحتى حالات الرهن الزمكانية، في تراكمها وتداخلها إلى درجة يصعب أحياناً الفرز، لا أقول بدقة هنا، فهذا ما لا يمكن البت فيه قطعياً، وإنما تقرير واقع حال معين بخصوص قضايا النسب المكانية والإنسية وحتى الجنّية (ذخيرة العجائب والغرائب الخاصة بكل شعب أو جماعة معينة تشهد على ذلك)، فثمة عصور أو أزمنة تداخلت بأدبياتها، وأقوام اختلطت ألسنتها مع بعضها بعضاً، ودماء لم يعد بوسع أي كان الادعاء بفرادة نسب ما أوكمال عرق معين أو تفرد لغة بمواصفات دون أخرى، حيث كل جماعة تتقدم معرّفة بذاتها التاريخية والإثنية والنسبية والمكانية والمورفولوجية، تبقيها جديرة بالبقاء، على الأقل إلى جانب غيرها، مهما بدت خلاف ذلك.

أشير هنا للتشديد على ما تقدم، إلى أندريه ميكيل وكيف ابتدأ سفْره الكتابي النفيس (جغرافية العالم الإسلامي) بالكلمات البليغة التالية (تعتبر جغرافية العالم الإسلامي البشرية أيضاً جغرافية علاقات هذا العالم بجيرانه، وجغرافية تصوره الشعوب الشديدة البعد عنه، وحتى تصوره الأرض بأجمعها). كل طرف يحمل الآخر، ويعرّف به، لا فصل بين المكان ومن فيه، من جهة التداخل الرحمي بينهما، حيث يتشكل مفهوم الوطن هنا، الأدباء يقدّرون هذه (الجغرافية) العلائقية والقيمية جيداً، المكان يشكل مجموعة وشائج قربى: المنظور الهندسي السلالي، الخلائط المكانية للسلالة المقيمة في المكان، اللغة التي تقيم جسور تداخل جهوية بين المقيم والمقام عليه، الدين الذي يكتسب الكثير من الصفات المكانية عند التدقيق في أصوله، ومن يحرّكه، وكيفية تشكّله، في مبتداه

ومنتهاه. الذين يقيمون في المكان يدركون ذلك جيداً، تشهد لهم وعليهم لغتهم، والجهات هي التي تعبّر عن هذا التوجه بجلاء، دون تحديد ما إذا كان ذلك صحيحاً أم لا، فالمهم هو أن لكل جماعة خاصيات اعتبارية يبقى للمكان شرف تعزيزها وتجديدها أو التنويه بأهميتها، هكذا يمكن قراءة الجهات خارج تقابلاتها أو تناظراتها المكانية أو المواقعية، إذ لا يعود الجنوب مجرد جنوب، وبغض النظر عما يمكن لهذا الجنوب أن يكون عليه من آمال معقودة أو مخاوف منه، في رياحه وتحولات هذه عبر فصول السنة وتأثيرها في المجال الطبيعي والبشري، وإنما هو الجنوب الدلالي سياسياً أو رمزياً، وهكذا يكون الشمال، أو الشرق والغرب، أو المركزية بوصفها إحداثية مكانية جغرافية في الأصل، وقد استتبعت جملة اعتبارات مصاحبة أو مرافقة، تلعب الثقافة المحلية أو المتشكلة في الظل دورها الملحوظ في بلورة مفاهيم في هذا السياق المعلوم، إلى درجة أن الأعراق وكيفية النظر إليها حتى في تكوينها الميثولوجي والتاريخي الديني، تبدو في غاية الشفافية، وهي تتعزز وجوداً تاريخياً بتعريفات لها صلة بالوسط الطبيعي الذي لا يعود مجرد حياد مكاني وإنما الشهادة الميتافيزيقية على تقديرات مضفاة عليها.

ومن المستحيل هنا تماماً الفصل بين الوسط الطبيعي وذويه أو ممثليه، رغم حالة الندرة في ذلك، عندما نعلم أن الجغرافية التي تبدو ضحية مواقعها، هي في الصميم ضحية السائدين عليها أو مستوطنيها وعابريها والمستأثرين بها عبر العصور المختلفة، ومن خلال التاريخ نفسه، لكأن صخب التاريخ ومهزلة المكتوب عبره أحياناً كثيرة، يتم تقييمهما في صمت شامت يتمثل في الجغرافيا ذاتها، وعبر المكان نفسه، هذا الذي يظل كما هو وإن تغيرت أسماؤه وبعض المواقع فيه، وعبر تداخل لغات من يحلون فيه أو يعبرونه أيضاً.

كثيرة هي الدراسات المعنية بالمكان كمجال حيوي، أو أدبي، أو جغرافي محمول بصفة اعتبارية (جيوستراتيجية)، وهي تصدر عن رؤى وتصورات لا تنفصل عن مواقف أصحابها، إنها رؤية إلى العالم بوصفه مسكوناً ببشر مميزين بعلامات فارقة دونية، أو يتقاطعون مع سواهم من أمثالهم، أو يختلفون عنهم من الناحية التكوينية والسلوكية، ألّفت حولهم أو وضعت عنهم كتب أو أسفار شائقة ليس من جهة المضمون الرمزي وإنما من الجانب الوصفي والبلاغي والتخريجي، بوصفهم موضوعات لذوات وليس العكس. كائنات حية مشوهة ليست معهودة، رؤوس بشرية وأجسام حيوانية، أو

بالعكس، رؤوس متعددة وأذرع عديدة، وجوه لا سابقة لها، وعيون مختلفة، وطباع غير معتادة، كما في (الإلياذة، والأوذيسة، والنصوص الميثولوجية الفرعونية، وسيف بن ذي يزن، وكتب الرحالة العرب وغيرهم.. إلخ)، حيث تضفي في مجموعتها علامات فارقة على كيفية تكوّنها وتجليها تستدعي التساؤل حولها ومساءلة الذين كتبوا عنها ما كتبوا، كون العلاقة ثنائية هنا: علاقة الراوي بالمكان ووصفه، علاقته بساكنيه ونظرتهم إلى أنفسهم، علاقته بمن يخاطبهم، علاقته بلغته ومرجعيتها المعتقدية والاعتبارية، علاقته بذاته التي يمثلها وحقيقة التمثيل ذاك، وتتدخل في (صناعة) الكتابة أو التقرير الأخباري، أو الوصف الشخصي، أو المشهد الجاري تصويره عناصر مختلفة، منها: الطرافة والغرابة والاستغراب والرفض الجانبي وما يكونه الآخر والتسامح والغفران والوعي النسبي والحقيقة المفعّلة والإرادة الشخصية المعتمدة وأوالية النظرة الذاتية وروح المسؤولية، ومفهوم التاريخ والأصل..

أن أتحدث عن المكان وإطاره الزماني، عن المكان وتفعيلاته القيمية، عما يخفيه ويبديه، عما يصعّده ويبدده، في مده وجزره، في صفته الإقليمية وما يحمله الإقليم من قيم داخلة فيه أو مستبطنة إياه، أو جيء بها من الخارج، بحيث يفارق حقيقته كموقع جغرافياً، ويتبدى بأكثر من حجاب ثقافي تقصيه عما يخصه عن قرب، كون الثقافة، أي ثقافة، حتى لو كانت ثقافة (نابعة) من الداخل، تمارس تحويراً متعدد المستويات والمنعطفات لما يعتبر أصل الإقليم ذاك، من جهة إسقاط مفاهيم تولّفه بمعان شتى، وهذا ما نتلمسه في مختلف النصوص التي تتحدث عن موطن شعب أو جماعة ما، وذلك التداخل الميثولوجي بين الطرفين: الساكن الأفقي، والمتحرك المتعدد المسارات بحيث يحرك معه الساكن نفسه بقيمه المسقطة عليه، كون المسافات الجغرافية تتخذ صوراً وتتجسد في تعابير تغيّر فيها قليلاً أو كثيراً، عبر انزياحات وهجرات وانتقالات لها طابع ديني قدسي، ويكون المكان ذا صفة قداسية أو نقيضها (برع في الحديث عنه مرسيا إلياد كما هو معلوم عند المعني بكتاباته)، أن أتحدث عن كل ذلك، أو عن بعض مما أتيت على ذكره، فإنما أفصح، بصورة ما، عما يتخللني من مشاعر وإرهاصات وانطباعات وأحاسيس وتهيؤات نفسية، وما أحمله من أفكار معينة، وافتراضات تبتغي تفعيلاً في الواقع، هو المكان الذي أمثّله، وأجذّر فيه نفسي، وكينونتي، ومتخيلي الثقافي الخاص والعام، وبوادر، ربما، تكون استباقية تمنحني حضوراً أكثر فيه، وربما ـ أيضاً ـ من باب الالتفاف على أي محاولة للنأي بالمكان عني، سواء أكان ممن يتحدثون بلغتي، أو

يشاطرونني هموماً وشجوناً لي، أو يختلفون عني: لغة وثقافة وتطلعات نوايا وتصورات ورهانات لا تنفصل عن المكان وتمثيله رمزياً. لكنني، ومن هنا لا أستطيع، ولن أستطيع، ولا يمكنني ادعاء تمثيل المكان الذي أتحدث عنه، والذي ـ أيضاً ـ سأتوقف عنده في محيطه الضيق والواسع لاحقاً أكثر، إذ ثمة كثيرون أو ـ على الأقل ـ آخرون يمكنهم منافستي في هذا المسعى المحموم، ما دام ذلك يتشكل على أرضية التنافس، وإنما يمكنني التحدث عن المكان وما يمكن أن يشكل الإرث المشترك لمن يسكنه تاريخياً، وما من شأنه الاحتفاء ليس بوصفه المكان المقدس (المكان الذي لا مكان سواه) بقدر ما يكوّن المكان الذي يشغله بشر بوسعهم الحفاظ على سيرورته داخلهم، ودون أن أخفي من أكون في حديثي عن المكان، وما يتقدمني من لغة وتربية وسلوك وثقافة واعتبار اجتماعي، وعلاقات تتجاوزه حسياً.

المكان يشد إليه الإمكانية والتمكن والممكن، إنه المجال الذي يختبر فيه المرء ـ الساكن أو الذي يعبره ـ قدراته ويكتشفها في آن، وهذا ما يتضح في بنية المواقف والسلوكيات المتعددة الأنماط للذين يتعاملون معه أو يترعرعون فيه أو يتصارعون عليه، ويتقاسمونه.

ثمة متاريس أو دروع حصينة وحتى ما يشبه التعاويذ التي تحمي من العين أو الأخطار اللامنظورة يعتمدها الأهلون، في محاولة تلو أخرى لإضفاء طابع أرواحي على المكان نفسه، ولخلق صلات وصل روحية، بحيث لا يعود المكان ذلك المجال أو الوسط الطبيعي أو البيئي أو المادي فقط، وقد تعرّض لتغيرات من الخارج أو من الداخل بعيداً عن وجود بشر يشغلونه أو يحال إليهم، وكأن المكان مشغول بهم بدورهم، ينطق بلسانهم أو بلغاتهم إن تنوعت، ويتجاوب معهم ويتعاطف، ويترجم سلوكات مختلفة في سرّائهم وضرّائهم، هكذا تكون المدن الملعونة بوجود قوى شريرة أو خطايا أو آثام يرتكبها أشخاص معينون، ينتقم من الجميع ما لم يتم القصاص من أولئك الآثمين (كما في حال أوديب مثلاً)، فالمكان الملوث يكون بفعل فاعل هو الإنسان، وليس تدنيس أو تنجيس الأرض إلا لأن طارئاً غير مرغوب فيه قد حصل (وجود أو استقدام غريب مرفوض، أو مفروض على أهليه، يحيله إلى مكان ملوث)، والبشر ما زالوا في جملة من تصرفاتهم وحركاتهم وعقائدهم يقيمون صلات لهم مع المكان بنية الحفاظ عليه، وبوصفه متجاوزاً للمرئي فيه.

وبالوسع التعرض إلى أمثلة مختلفة في مراتبها، تبرز البعد العصي على الوصف والتوصيف للمكان والتفاعل القائم بينه وبين ذويه، والناس ما فتئوا يمارسون عادة الارتقاء بالمكان ما دام يعزّز فيهم ما يشتهونه، وليس العيث فساداً فيه، أو العبث به، سوى تحويل أو عكس النظرة إليه، بجعله مستباحاً أي الخروج عليه باعتباره المجال الغريب على مداهميه، كما يحصل في الحروب المتبادلة، بوصفها حروباً مكانية وعلى المكان بمقدراته، وليس سور الوطن سوى بلاغة مكانية تتنفس داخله روح أمة أو جماعة مميزة، وهذا ما يتجلى في مفهوم (نشيد الوطن) الذي يعني حمَى الإنسان، حياضه، كينونته الذاتية، ما يبصر به حقيقته داخل جماعته، أو يستعين بالحقيقة هذه على بناء الذات تلك، وفي الأحوال كافة، فإن المكان ما كان في يوم ما، العراء المفتوح الغفل من الاسم، طالما عاش فيه الإنسان، فالبشرية طوال تاريخها ارتبطت بجغرافية طبيعية تضمنت المجال الحيوي للعيش والرغبة في البقاء، والعناصر اللازمة لديمومتها، لا بل كانت هذه، وهي في صيرورة مكانية زمانية دائمة، سواء كانت تلك: السبب الفاعل في تغيرها، أو متحولات طارئة بالذات، وهي تنتقل من جهة لأخرى أو من مكان لآخر. وفي كل عملية انتقال يحدث تحول ثقافي واجتماعي ومعتقدي بالمقابل، إذ إن الصراعات والنزاعات وحتى حروب الإبادة أحياناً جرت وتجري تحت أسماء مختلفة يكون لمفهوم (الهوية) الدور الأكبر فيها، وهي (أي الهوية) تنطق بواقع حال الأرض التي تسفك دماء عليها، أو تتم مساومات عليها، أو مواجهات وصدامات، بحيث تتداخل مكونات اللغة والثقافة العامة والمذهب في بيان واستبيان ما يمكن للمكان أن يؤرخ به أو من خلاله.

فالروايات المكانية هي في حقيقة أمرها (تقارير أمن مجالية) بالنسبة لمن تهمه الأرض من زاوية ما، وإن بدت الأرض هذه منزاحة أو متنحاة تحت وطأة مماحكات لغوية، أو تصورات ميثولوجية، أو سجالات معتقدانية، ومناظرات قولية، تهمش المكان، في الوقت الذي يرتقي المكان ذاك إلى مستوى حلبة الصراع الرئيسة والمرتجى بالمقابل، وليس الظل الثانوي لما يتم التحدث باسمه أو التفاوض عليه.

أذكّر هنا، بما تم تدوينه عن (شجرة المعرفة) المحتكرة إلهياً، حيث لا أعتقد البتة أن الله بكامل قدرته ومطلقية حكمته، كان يضع مخلوقه الأول، والآخر المشتق منه حسب الرواية التوراتية وحتى الإسلامية المتداولة لاحقاً طبعاً، وأعني هنا (آدم وحواء) رهن اختبار، هو الذي يقرر مصير الإنسان فيما بعد، كلياً، ومنذ بدء التكوين، وبنوع من

التحدي المصيري، لانعدام التكافؤ نهائياً، وهو حريص تماماً على الشجرة، بقدر ما كان المجال الحيوي في تخريجه الإلهي، من جهة الطبيعة والقيمة وما يترتب على البقاء طيهما، هو الحكم الفاصل هنا، لكنه المكان الذي جرى وسمه تيولوجياً، ولاحقاً سيق في المجال الميثولوجي، وبحث الإنسان الدائم عما يحيله الكائن الأقرب إلى المعني العلوي اللصيق بالشجرة تلك، ويتحول النزاع أو الصراع أرضياً، ليس بين الخالق والمخلوق هذه المرة، وإنما بين المخلوقات الفانية إلى أجل غير مسمى، وفي دوامات عنف لاحدود لها من حيث الذرائع والمواقع والفجائع التالية، أو التي هي حصيلة ما تقدم ذكره. ويبرز تاريخ الإنسان المدون منه وغير المدون عنه، بل مشفَّر، أسفاراً من الدخول في مواجهات ومعتركات ومنازلات بين الحين والآخر، مدمرة ومروعة أحياناً، والخروج منها، استعداداً للدخول من جديد، وباسم الهوية التي باتت علامة تمايز لصاحبها، وتحريضاً على المنازعة مع المختلف، وهنا، ومن هنا، تأتي قائمة الأنساب والألقاب والأسماء المستحضرة، والنبوءات المدشنة لبلاغة التاريخ الموجه، والممارسات التصفوية وتلك، تغيّر في المكان من جهة المعالم الأثرية، وأسماء الأمكنة، والحجج السافرة التي تبرركل تصرف ضاغط وعنفي، يلحق المكان بهذا الطرف أو ذاك، أو يصادر على اسم دون آخر، والإبقاء على اسم جرى تطويبه، وتعزيزه بقوة مباركة والاحتفاء به، السمة الأكثر طليعية وابتداعاً في تقرير مصائر الأمكنة بالذات وخاصية الملكية للأصلانيين، وأسطورة الأصل والأصل اللاحق، وما في ذلك من قدح ومدح، تستهلك في العملية الشاملة قوى مادية ومعنوية، وتبنى ثقافة ضد أخرى، أو تتدشن على حسابها، أو عبر عملية نهب رمزية لمقومات وجودها أو جاذبيتها، كما في استباحات لغوية مهدورة، أو ضحية استباحات أخرى للناطقين بها، والأمثلة لا تحصى.

أتحدث هنا عما عشت وشاهدت في سني حياتي، وأنا ربيب عالم الطفولة في منطقة، مكتظة بالقرى المتقاربة والمتجاورة، تسمى بـ(الجزيرة السورية الوسطى راهناً) وتبدو فيها محافظة (الحسكة) أبعد المحافظات السورية عن عاصمتها، مثل بقع الزيت المختلفة الأشكال، حيث ترتبط بها قرى كثيرة من جهة الشمال والشمال الغربي لخصوبة الأرض، ومناطق متفاوتة في مساحاتها وتعدد سكانها، حيث تشكل مدينة (القامشلي) التي أنتمي إليها، رغم أنني في الأصل، أبصرت النور وأمضيت سنوات عدة في إحدى القرى التابعة لها، تشكل المدينة الأكبر فيها، لا بل تعتبر من بين أهم المدن السورية بطابعها العمراني، وتنوع الأعراق السكانية، أو انتماءاتهم الإثنية (وقد تحدثت عن ذلك

قبل سنوات، في كتابي «إيقاعات مدينة: فصول من سيرة مدينة القامشلي») رغم حداثة سنها، وبالنواحي، والبلديات حديثاً، وما يخص مشاهداتي ليس الحديث روائياً، وإنما يتجلى في المنحى الثقافي والاجتماعي والإثني بالمقابل، حيث تتوزع القرى في المنطقة باختلاف المساحات الجغرافية أو العقارية الخاصة بكل قرية، لكن القرى هذه تشكل في حقيقتها ألواحاً تضاريسية معلومة بإحداثياتها العمرانية، من جهة الاختلاف (قرى كردية، عربية، سريانية، أو آشورية وإن كانت هذه بعيدة عن قريتي التي شهدت ولادتي الأولى: البيولوجية، ومختلطة)، إنها ألسن تتلاقح، وتصورات تتداخل على أرضية العلاقات المتعددة المستويات، وبالنسبة لي، وكما هو شأن أو حال أي كائن إنسي في العالم، لم أشعر بأي اضطراب في عالمي، أو لم أستشعر تناقضاً أو خللاً بين ولادتي في المكان الريفي، الإقليمي، الجغرافي الموسوم، وانتمائي الإثني ككردي الذي تعرفته لاحقاً، واللغة التي سمعتها، بوصفي سليم الحواس، قبل أن أتعلمها، ومارست اللثغ والتهجئة للحروف والكلمات كغيري من أترابي، قبل أن أدقق في منشأ الحروف والكلمات، واقتديت بمن رددوها على مسامعي، أو سمعتها مترددة على مسامعي وفي حالات مختلفة، وهي تختلط بالمشاعر والأحاسيس، قبل أن أتمعن في العلاقة القائمة بين الكلمات وما تدل عليه واقعياً، وأمضيت سنوات عدة، وأنا أعيش نشوة التعبير باللغة (لغتي التي أدركتها كردية، بلهجتها الكرمانجية) وتجسيدها، قبل أن أعرف ما إذا كان هناك لغة أو لغات أخرى، وبدت العلاقة تكاملية، حيث كل امرئ يولد ومعه منذ لحظة تشكله في الرحم لغة في هيئة أصوات، لا تني تتوضح لاحقاً لتستحيل حروفاً فكلمات ذات معنى، وجملاً مترابطة تعبيراً عن مواقف متنوعة، وكأن كلاً منهما في انتظار الآخر، قبل أن أعرف أن الموضوع أعقد من ذلك، ولكن يبدو أن الحالة يجب أن تكون هكذا، وإلا لما كان في وسع أي امرئ أن يتعلم لغة ما على الإطلاق، حيث شعرت حينها، وكأن اللغة هي التي تعرّف كائنها المنتظر بذاته بداية، ويحصل تعارف داخلي ووجداني، وتآلف، وأكثر من حلف مشترك لمعرفة العالم الخارجي بموجوداته كافة، فكل مولود آدم جديد، وكل تفعيل للغة من خلاله، يكون بمثابة تعرّف على العالم وتعريف به بأسماء كائناته وموجوداته، وكأن المرء ليس سوى معادلة لغوية، أو حقيقة لغوية قائمة مشخصة، إن لم يعها، وإن كان فيه عطب عضوي: حسي، فهو يعلمها من الداخل، انتفى وجوده. ولأنني أقيم في اللغة، وفي رحاب الطفولة، وأمارس اكتشافاتي اللغوية كأي عالم صغير، دون أن يحتفى بي، لأن الآخرين مثلي كذلك، ولأن اللغة هي التي

تجلت لي بوابة للدخول في العالم من حولي، فقد بدا كل شيء لي كردياً: ليس الوسط الطبيعي بإنسه وجنه، ونباته وحيوانه وجماده، وإنما ما كان معبوداً بوصفه الخالق الوحيد للعالم، وحتى الذين يأتون في الدرجة الثانية من بعده: الأنبياء والرسل والملائكة، دون أن أشعر أن الأسماء هي خلاف ذلك، إذ لطالما تداخلت مع غيرها، فهي بدورها كردية، وكان ذلك ضرورة نفسية ليحدث التكيف معها. فباستثناء مفردة (الله) وتالياً لفظة (الرسول، أو النبي pêximber بالكردية) ذات الدلالة الحصرية إسلامياً تماماً في وسطي الاجتماعي، لم تكن الأسماء كذلك، لكن هذا ما توضَّح لي فيما بعد.

المعالم كلها بدت من حولي هكذا كردية صرفة، والذي ضاعف هذا الشعور هم أهل قريتي والقرى المجاورة لقريتنا بالذات، حيث ينطقون باللغة ذاتها وبالطريقة نفسها، لكن ما أحدث خللاً في صميم شعوري ذاك، هو معلم مدرستنا الطينية، الذي كان يأتي إلينا من مدن (الداخل) وقتذاك، حيث كان يتهجى بلغة مختلفة، هي التي زاحمت لغتي، وكان ذلك مثيراً للاستغراب، إذ تساءلت بعفوية آنئذ، كما يخيل إلي: كيف يمكن لهذه التي تسمى بـ (المدرسة) وهي لا تختلف ببنائها عن بقية البيوت الأخرى في القرية، سوى ما كان يسمى بـ (سارية العلم) وهي تمخر عالياً عباب السماء والتي بدت لي وفي شعوري الطفلي مثل عصا المعلم ناطقة بلغة مغايرة عرفتها، وهي العربية، لأنها تجلت منذ لحظة دخولي المدرسة، وكأنها كانت بانتظاري ومعي لغتي قابعة في صمت داخل جسدي الهش مثلها (هكذا تصورت العلاقة تلك)، لتحيلني إلى كائنها رغم صعوبة التكيف، هي لحظة مكثّفة تاريخياً، فالمرء يتطلب الكثير من الوقت ليعرف ما كان يحدث سابقاً وفي لحظة ما، إذ إن سلسلة مفارقات بدأت من اللحظة تلك،كوني قبلئذ انخرطت في لعبة التكيف مع وسطي الطبيعي والاجتماعي، ممارساً اكتشافاتي المتتابعة، ومعها تبلورت مداركي ومواهبي، كغيري هنا باستمرار، ولكن بروز اللحظة، والتي يحتاج المرء إلى وقت كاف لبلوغها، كما كان شأن مارسيل بروست وهو يتحدث عن (الزمن الضائع) بفتنة البلاغة الطفلية اللامتناهية، متحرياً مخبوء طياتها ودقائقها اللافتة، كان الانعطافة الصاعقة في حياتي، لأن الاكتشافات التي تمت وتتالت لم تكن بصورة الاكتشافات الأولى، وبحيويتها عبر اللغة، ومن يجسدها، إذ كان السؤال الذي يستثار داخلي في صيغة استغراب، حسياً، هو: كيف يمكن لقادم غريب، ينال كل هذه الحفاوة والتقدير والحظوة، من قبل هذه الجموع الغفيرة من الأهالي المحليين، وهم يتركون لغتهم جانباً ويحدثونه بلغته، رغم العجمة البادية في طريقة تهجئتهم للكلمات بالعربية؟ كيف

يمكن لهذا المسمى بـ (المعلم) أن تكون له هذه السطوة والنفوذ وهو يتصرف مع أبناء وبنات القرية الصغار إلى درجة استخدام الضرب المبرّح أحياناً، وصراخهم أحياناً بالمقابل يتجاوز حدود المدرسة، دون أن يتدخل أحد؟ كيف لرجل واحد جيء به، أو جاء، يلزمنا بتعلم لغة يتكلمها هو، مقابل الكم الكبير من الآخرين، ولا يتم العكس؟ بدا لي، وكأن سراً ما في (اللعبة)، ما وراء الاحترام المرسوم، وإطعام المعلم بالتناوب من قبل أهالي التلاميذ، حتى وهم يعزمونه، إذ يمضي سنته وبالكاد يتعلم بعض الكلمات، وربما مارس أحد المعلمين التعليم في القرية أكثر من سنة، وحصيلة الكلمات التي يتعلمها بدقة، لا تتجاوز ما يتعلمه طفل السنتين في شهر. وراء موافقات الأهالي الضمنية بدت علاقة مرسومة وإن لم تظهر للعيان، وكل ذلك ولَّد لديَّ تساؤلات ضمنية (تحدثت عنها قليلاً في كتاب لي، صدر منذ عقد من الزمن، وهو «الكرد في مهب التاريخ»)، كائن اللغة هنا، يستحيل كائن المفارقات بالتالي، تلك هي الخطوة الأولى لاكتشاف فاعلية اللاعقلانيات المعتادة بحكم الظروف التاريخية والاجتماعية وغيرها، وقد تجلت اللغة المهماز الأول للتعريف باللغة وما تعنيه دلالاتٍ شتى.

لا أتحدث عن سيرة حياة، بقدر ما أحاول التوغل ملياً في خاصية الهوية كتنوُّع والعنف المتشكل في ظلها، وما تتضمنه اللغة المرفقة بها. فالذين أمضوا سنوات طويلة في دراسة أصل اللغة وما تعنيه، وما يمكن أن تشكله من قهر متشكل مفروض على المرء من الخارج، ليس لأن ضرورة ثقافية تملي ذلك، وإنما لأن وضعاً بشرياً يشي بالتناقض الداخلي بين اللغة كمفهوم رمزي ثقافي، يمكن الاستعانة بها، لتعزيز وجود المتكلم بها، وبينها وهي تتقدم بوصفها اللغة التي لا لغة سواها، لغة فارضة، تمنع التحاور مع الأخرى (لغتي الأصلية كنموذج هنا)، لغة رسمت ووصفت لغة أهل الجنة، وفي الوقت نفسه لغة الخلاص والدخول في طاعة من يعتبرون التماهي معها العتبة الرئيسة لنيل حظوة معينة، ولكن دون امحاء شرط من يكون المتكلم الملحق بها أو اللاحق عليها، إلا لحظة التخلي عن كلمات شكلته وتشكله اللغة الأولى من دلالات كينونة ذات مغايرة وثقافة خاصة وسلوكيات ارتبطت بها، وفولكلور اعتبر ذاكرة متوارثة لها، إنه مبدأ العنف الذي يشكل استثناء لقاعدة غير مبدئية. عنف لا يستهدف اللغة بوصفها لغة وكفى، وإنما يستهدفها في مضمونها الرمزي التاريخي والتعبوي بالمقابل، كونها لا تتوقف حدوداً على كيفية النطق بها، بقدر ما تتمحور حول البعد الغائي منها، أي في تصويرها الإنسي عبر الناطقين بها، وفي الحالة هذه، فأنا لا أمارس تصعيداً إيديولوجياً مضاداً، أو تصعير خد

إثني (إن جاز التعبير) أنفةً، وإنما أستعرض وضعاً مخلخلاً داخل الهوية المحمولة والمحوّلة لمفهومها بالذات، لأنها في وضعها الاعتباري أمنية الطابع، وليست اجتماعية معتادة، ومن خلال حاملها المعرَّف به خارجها، إذ لا شيء يعرّض اللغة أي لغة للنقد، مثل النظر إليها بوصفها مقدسة، أو اللغة التي يُمنع المساس بها نقدياً، وهذه الأحادية في الهوية التي ترتبط بالعربية لغة كمثال، أوكما عشتها وأعيشها حتى الآن، على أكثر من صعيد، هي التي تشكل ترجمان الحال لسوء الأحوال، على أرض الواقع، كون الهوية التي تتضمن معلومات معروفة، منزوعة القيمة، لأن المعاش اليومي هو الذي يخلق التفاوت بين المدون والمكون، فلا تعود اللغة فاعلة اجتماعياً، إنما تكون هي ذاتها متصدعة من الداخل، وتغدو الهوية مأسوية، لأنها لا تعبر عما تجسده نظرياً، وهذا يعني أنني لا أتحدث عن ذاتي، عن (هويتي) الإثنية ككردي، مثلما لا أتحدث عن الهوية التي تعرّف بي عربياً من باب الشماتة، بقدر ما أشير إلى البنية المشيخية الضيقة للهوية، وكذلك اللغة، وقد تحورتا وتجيّرتا، وسط (كانتونات) متصارعة. لست أنا ككردي، كما يعرف بي، حتى وأنا أحمل الهوية التي تقدمني لمن لا يعرفني (عربياً سورياً) كجنسية، هو الذي يقول هذا، ولا الآخر الذي أعيش معه أو أجاوره عربياً (خالصاً) أو سريانياً أو أرمنياً، حاملاً للهوية تلك مثلي، إنما ذاك الذي يبدد البعد الرمزي للهوية، ويتعزز باللغة المعتبرة والسائدة بوصفها لغته الاعتبارية الآمرة والناهية في مجالات الحياة المختلفة، لا بل وحتى في عملية تلقين الميت إسلامياً بالعربية. إنها تصدعات تتبوأ صدارة المجتمع لمن يحاول التمعن في بنية العلاقات الاجتماعية، ولمن يركز على بنية السلطة في المنطقة عموماً، كون الحقيقة المرعبة الوحيدة، التي يتّفق عليها المعنيون بالدراسات السوسيولوجية، والنظم الاجتماعية في البلدان العربية، على الأقل، سواء أكانوا مثقفين أو باحثين في السياسة أو أكاديميين فعليين، هي أن المجتمعات العربية لما تزل في مرحلة ما دون المجتمعات المدنية، ما دون الاسم الفعلي (أي المجتمع)، فكيف الحال إذاً في وضع التعدد الإثني وفي مجتمع تحركه بداوة هي ذاتها مشوهة، عصبوية منقسمة على نفسها؟ ومسيرة نصف قرن من مرحلة ما يسمى بـ (الاستقلال الوطني) غالباً، في استباحة الديموقراطية فيها عربياً تشي بذلك بجلاء. لهذا تتم التضحية بالرموز الكبرى، تلك التي تتعلق بالوطن والقومية والأمة والشعب، حيثما كان الشعار مولياً ظهره (إن جازت العبارة) للواقع العملي، وحيثما كان الحس المشترك بدوره منهوباً في ظل الشعار ذاك، وهذا ما تلمسته في مختلف مناحي الحياة اليومية: الاجتماعية والثقافية والوظيفية، كوني أمارس الكتابة في مجالات متعددة،

وأعتمد لغتين بالمقابل، وإن كانت العربية أكثر اعتماداً من جهة الموضوعات وسرعة انتشارها وكثرة قرائها عربياً، حتى بين الكرد في المنطقة، ولعلي في الحدود المرسومة بين القرية والأخرى: أي العربية والكردية وبالعكس رغم وجود علاقات اجتماعية ومصاهرات بشكل متفاوت، حدود نفسية وتاريخية وثقافية ومضروبة في صميم الذاكرة الجمعية الإثنية، تلك التي تلتهب في بروز خلافات جانبية لا تكاد تذكر، ولكنها تكفي لتأجيج الذاكرة تلك، واستنفارها ولو لبعض الوقت، ولو بشكل جزئي، وأحياناً تحصد ضحايا من الجانبين، وكل ذلك يتم من خلال التنمية الدورية أو الاستثمارية للذاكرة تلك على صعيد سلطوي أو جهوي متنفذ في السلطة، وانطلاقاً من المتغيرات الحاصلة في المنطقة وفي الجوار (في العراق تحديداً، بعد سقوط نظام صدام)، وأحداث (١٢ آذار/ مارس ٢٠٠٤) في سورية، ولا يدرك البعد التنافسي على التاريخ المشترك والذي يتم الرهان عليه، وما يمكن التغيير فيه، وتقديم آخر كلياً أو جزئياً، إلا الذين يقدورن حالات الصراع المادية والمعنوية القائمة حدوداً بين الأرض والسماء.

تغدو الأرض هنا، وبدلاً من أن تكون (الأرض الخضراء)، الأرض الحمراء بفعل الدم المراق، أو التي تذروها الرياح لأنها تتعرض للإهمال، حيث الجميع ينهمكون في حمّى الدفاع عن أنواتهم الضيقة، تلك التي تتصدع داخلاً وخارجاً، ومحرك المتصارعين ذوي السلطة المستبيحة للأرض والوطن والإنسان، دون إلغاء التفاوت بالتأكيد، وهذا ما تقدمه لنا أدبيات التاريخ المختلفة، وخصوصاً تلك التي تؤرخ للسلطة من المنظور السياسي والقيمي، ومنذ عصور عدة، وبحسب روايات الشهود في التاريخ، ومشاهد التنافر المفعَّلة بين الكردي والعربي، أو بين العربي والكردي، على أعلى المستويات، كون الثنائية في العلاقة الاجتماعية موجهة بما من شأنه ضرب الجميع بالجميع، وليس التمعين في الكثير مما يقال قدحاً أو ذماً، وبالتبادل، سوى العلامة الفارقة لما تقدم، وكما أعيش الحالة هذه، فالعربي (حتى ذاك الذي يعيش في فقر مدقع وأمية مستفحلة) لا ينسى تلك الأوصاف المتداولة في وسطه والمتعلقة بكيفية استثارة الكردي قريباً منه أو يتفوه بها هنا وهناك، بين الحين والآخر، من مثل أن الكردي صاحب (اللسان الأعوج)، وهي عبارة قدحية لا أدري منذ متى بدأت بالتداول أو الرواج أو الترويج لها والعمل بها، لكن كثيراً ما سمعتها ممن يتلمسون في ذواتهم اقتداراً في مناصب أو وظائف حكومية اعتبارية، عند سماعهم أحدهم وهو يتحدث بالكردية (شو هاللسان الأعوج؟)، وهو تعبير لطالما مارس تأثيره السلبي الساحق في نفوس الكرد، حيث الاعوجاج رمزياً يشير إلى الشخص نفسه

باعتباره معوجاً، وكأن اللسان ذاك قاصر عن أداء وظيفته القولية، ويشكّل شهادة دامغة حتى، على دونية المتحدث بالكردية، وهذا التعنيف محمي بصورة ما من أولي الأمر، إذ يدرك المعني بالموضوع خاصية تلك القرارات المؤسساتية في بعدها الأمني، والتي تحظر التكلم بغير العربية في الدوائر الحكومية وسواها، ورغم ذلك كان الحظر هذا يتعرض للاختراق، والحجة هي: ليس من المعقول أن يتحدث كرديان بالعربية وهما متجاوران في دائرة حكومية، وليس من أحد آخر قريب منهما، فثمة شك وتشكيك في الموضوع، الأمر الذي يؤدي إلى نوع من رد الفعل المضاعف، إلى درجة التصادم أحياناً، وما يلبث الحظر أن يفقد صرامته بفعل التقادم، ولكن بالمقابل يظل الكردي الذي يدرك ماهية صورته الاعتبارية في مرآة الآخر، وهو جاره أو زميله في العمل، أو رفيقه في حمل السلاح الواحد ضد أعداء الوطن الواحد، أو نسيبه أحياناً، مستفزاً من الداخل، مأخوذاً بوطأة التاريخ المقروء الذي يقصيه من المنظور الإنسي والإثني الاعتباري، ويكون اللاحق معرباً، فينشغل بدوره بتلك الأوصاف والنعوت التي تشكلت تاريخياً، من مثل أن العربي هو (صاحب المؤخرة السوداء) أي مغاير له في سحنته، ودونه منزلة في واقع الحال، و(البواك: الحرامي)... إلخ، و(المتهور) في علاقاته، وهي حالة تفصح عن عدوى العداء المستشرية في أكثر من هيئة، تتفعل في الوسط الرسمي والأهلي، وليس بالإمكان غض النظر عمن يغذيها ويولّفها، ويسندها بروايات متعددة مدعمة بمعان شتى بغية تعميق الأثر السلبي، والشروخ التي تخل بمفهوم الأمن المجتمعي.

ثمة رهان على تاريخ مختلف عن سواه، تاريخ مختلف بمصادره ومنابره ورموزه، وحتى الجهات المعنية به: طباعة مؤسساتية أو رسمية أو تحرص عليه خارجاً لأكثر من سبب، والمحركون له بدورهم يكونون مختلفين، سواء أكانوا من وراء الكواليس أو مباشرين أو يعتبرون أبطال التاريخ ومعاركه الفاصلة بالمعنى الديني الإسلامي السائد أو العربي الذي يجناف الإسلامي من منظور عروبي، ووقائعه المؤثرة والمحتفى بها، واللغة الرصينة في سيمائها التقوية المعتمدة، وخصوصاً في العقود المنصرمة، فالكردي ممثلاً بكاتبه المتعدد الاختصاصات والأدوار الاجتماعية والسياسية والتحزبية بالمقابل، يرشّح التاريخ الذي يزكّيه التاريخ الفعلي، حيث لا يكون هو في الظل، وهو يراهن على حيوية لغته وحضوره عبرها، وخصوصاً في سياق التنافس اللغوي باعتباره تنافساً على معنى التاريخ وكينونة الانتماء الإثني، وفي الآونة الأخيرة أكثر من أي وقت مضى، وهو يتقدم بلسان حال لغته، يذكرني برواية الكندي إيف تيريو وهو يتحدث عن غنى لغته متحدياً الأبيض

المهمّش له، في روايته (أشيني)، وببلاغة ظاهرة (ومقابل لغة البيض الفقيرة سأقدم جزالة لغتي الجبلية. لغة موزونة، متوهجة هامسة كحفيف أوراق الشجر. وكأكثر أبناء قومي تواضعاً، فقد امتلكت في داخلي الجزالة من هذه اللغة المحفوظة، مع ذلك، دون معلم، لأنها تنسجم مع أبسط الأشياء ـ ص ٤٨. في الترجمة العربية)، حيث اللغة هنا تتربع في ساحة التحدي التي تعني كل ما يقي الشخصية من الوقوع في هاوية العدم القومية، أو يبقيها متماسكة، اعتبارية. ثمة تطرف هنا، ولكنه يوازي تحدي الأعماق. هو تحد يقوم على إثبات الهوية ونفيها في آن، فحيث يتم الإثبات يكون هناك تحصين لها، مقاومة تتم باسمها ضد سواها تتجلى أحادية، ولكنها في فعلها هذا تجاهد لتبقى في ساحة المواجهة، وتبدو في الوضع المذكور صنيعة فعل الأخرى ذات المفهوم الأحادي، وهي في حقيقة أمرها منزوعة القوام الاجتماعي، كما هو شأن كل هوية مفرّغة من حمولتها الاجتماعية، نظراً لوطأة آلية السلطة وتفكيكها من الداخل، بجعلها ذات نسب خارجي، بتحييدها، ليس لإبعادها عن كل مس بها، وإنما تشويه حقيقتها الإنسية، وفي الآن عينه نسف ما قامت عليه، حيث (الفعل الشعبي) ليس بالمعنى القطيعي التعبوي، مجهض بامتياز، ومحتكر من الخارج، ويتضح ذلك بجلاء لحظة النظر في كيفية تأطيرها، إذ لا يضير خاصية الهوية في منحاها الإثني أكثر من جعلها طوطمية، تابو، بتحويلها وثناً، لا يمكن النفاذ إلى داخلها. ولا شيء يبقيها حية مثل النقد الموجه إليها لتكون حقيقة تاريخية. أذكّر هنا، على سبيل المثال بالألماني الساخط نيتشه، فهو من بين أكثر الموجهين سهام نقدهم الفلسفية إلى طريقة التفكير عند الألمان، ولكنه كان الألماني الحريص على ألمانيته، على هويته في تناميها. وهذا من النادر تلمسه في الحيّز العربي: التاريخي والمجتمعي وبالنسبة لمفهوم الهوية وسلطويتها والنظر إلى الآخر (الكردي كنموذج هنا) بعيداً عن المفهوم الأمني الضيق، أو تقبل نقد الآخر (الكردي) بوصفه نقد الهوية المولفة، وليس التاريخية، الهوية النصية المحكمة الموجهة. كل ذلك يستدعي النظر في النظر النقدي التاريخي المتضمن لجملة ثنائيات تعيش أكثر من أزمة علاقة، رغم وجود أكثر من قاسم مشترك في المصير التاريخي المشترك بين الطرفين، على الأقل منذ ظهور الإسلام في الموطن والمستقر الكرديين إلى اليوم.

ربما كانت مهمة صعبة، ومحفوفة بالمخاطر المعرفية، عندما أحاول الكتابة في موضوع مرصود، وقد حددت انتمائي ولكن دون تأطيره بوصفه أحادي الجانب: الكردي الذي لا يعرف سوى الكردية: لغة وسلوكاً تاريخياً وثقافة ووجداناً جمعياً في مناحي حياتية

مختلفة، وإنما الكردي الساكن على التخوم (هل هذا ادعاء؟ وما الذي يلزم بذلك؟)، إنه لا يلغي انتماءه الكردي، بغية تعريف الآخر: القارئ بنفسه، وهو يتحدث في موضوع شائك وعرٍ في عناوينه الرئيسة فما بالك بالتفاصيل، حفاظاً على حضور الآخر فيه: العربي كثقافة ومنزع وجداني، ولكنه المتعدد والمختلف، والمتشكل في الوقت نفسه من خلال السطور والعلاقات الحية. بوسعي تسمية نفسي مواطناً تخومياً لا خوفاً من طارئ سلطاني أو لسان لاذع اجتماعي هنا وهناك، وإنما من باب توجيه الذات، وخشية الوقوع في المطبات الكبرى التي يتضمنها الوسط المجتمعي الثقافي والمعتقدي، وفي محاولة لرؤية المتناقضات (السلطانية) عبر مفارقات الهوية وعسف بنائها واستمراريتها، ومنزلقات الذات الواهمة وهي تخطط لتاريخها دون تحديد، وأنا بصدد نقاط مفصلية لما تزل، حتى في إطارها الثقافي العربي الضيق: المؤسساتي، وحتى لدن جيش لجب من المثقفين العرب المعنيين بقضايا التاريخ والهوية والانتماء، محط اختلافات وخلافات، وفي وضع كهذا تبرز العلاقة مع الآخر أكثر احتواء بالمتاريس والمجازات أو التعميمات التي تضلل المتابع، على أرضية معاييرية، أو قيمية شعاراتية متحولة.

(العين الزرقاء) ذلك هو الاسم المتصدر لقائمة العناوين الأساسية والفرعية داخلاً. كيف هو حضور الكردي في الأدبيات التاريخية، ذلك هو ـ بدوره ـ المجال المفتوح للكتابة وشأنها الرمزي التاريخي المعتقدي قديماً، وتداخلها مع القيم المعمول بها في سياقها العربي المؤسساتي والثقافي العام، حيث (العين الزرقاء) لها دلالتها من جهة التمايز، كونها تفصح عن حيز لصيق حالة مشهدية يخشى جانبها، حالة تخص: الآخر (الكردي كنموذج هنا)، وهل حقاً يكون حضوره التاريخي الكتابي هو هكذا فعلياً؟ إن تتبع جملة موضوعات مشتركة بينهما، تطيح بمجمل الكتابات التي تناولته حتى لحظة كتابة هذه الكلمة، موضوعات تخص النسب والمعتقد والثقافة وتصورات المكان والشراكة التاريخية والجغرافية والقيمية، حتى وإن بدت اختلافية للناظر، فهي لا تعدم التداخل الوجداني إلى درجة يستحيل فيها الفصل بينهما حتى إجرائياً، والمتحولات الطارئة على منطقتنا، في نهاية القرن المنصرم، ومستجدات الراهن، هي التي تشي بمثل هذه الكثافة المعنوية في التداخل. وهذا ليس محاولة التفافية على تاريخ يشهد على مواجهات وصراعات، واستفزازات طرفينية، بين هوية منافحة وأخرى مكافحة، كما يظهر، الأولى عربية، والأخرى كردية، دون ادعاء التعميم، وإنما كإشكالية علاقة لا تخلو من توتر وتأزم في جوانب مختلفة، من بين إشكاليات متعددة تخص علاقة العربي مع

الآخر، ليس الكردي هو الوحيد، ولكنه، وأقولها بصراحة مسموعة، الآخر المقلق أكثر من سواه عربياً.

إنها المرة الأولى التي أتناول فيها موضوعاً بمثل هذه الخلافية، والمثير لحفيظة قارئ معين أكثر من غيره وضمن دائرة أوسع ثقافياً، ذلك المتشبث بهويته وقد تأطرت تاريخياً، ولكنها ليست الأولى في الكتابة التي أعتبرها حواراً باستمرار مع أكثر من قارئ، إذ إن كتابي الثاني كان (صورة الأكراد عربياً بعد حرب الخليج) والصادر في بيروت، سنة ١٩٩٤، ينتمي إلى هذه الدائرة الثقافية، ولكن ما سأتعرض له هنا، أوسع في متضمناته، وفي رهانه على المشترك القيمي، فالتاريخ أوسع أو أكثر رحابة تدوين من مؤرخيه المتحدثين باسمه، والجغرافيا أكثر مصداقية وأوسع مجالاً طبيعياً للنظر في كيفية تحرك الكائنات وتفاعلها، وكيف يتم العبث بها من قبل الراسمين لإحداثياتها أمنياً. بقي أن أشير إلى وجود مصادر أو إحالات مرجعية حديثة العهد، في قائمة الإشارات والمصادر، ثبتها لاحقاً، بعد إنجاز الكتاب/المخطوط، فقط من باب تقوية المتن، وبغية تنويع المصادر المذكورة، التي ربما تفيد المعني بالموضوع أكثر. وأخيراً، يبقى عليّ، ومنذ البداية، أن أشكر كل من أثرى عملي، بذكر مصدر ما، أو تقديمه لي، أو بملاحظة احترازية، أو سواها، خصوصاً أولئك الذين كانوا على علم بما انشغلت به طوال الفترة هذه.

المؤلف



حديث النسب: نسب الحديث

(فإذا اختلفت الأنساب واختلفت فيها المذاهب وتباينت الدعاوى استظهر كل ناسب على صحة ما ادعاه بشواهد الأحوال والمتعارف من المقارنات في الزمان والمكان وما يرجع إلى ذلك من خصائص القبائل وسمات الشعوب والفرق التي تكون فيهم منتقلة متعاقبة في بنيهم)

ابن خلدون في (تاريخه) المجلد الثاني، ص ٣.

ميثولوجيا النسب

شغل النسب أذهان الكتاب والمفكرين والعلماء منذ أقدم العصور، لا أدل على ذلك من حرص هؤلاء على توضيح البعد التاريخي لموضوع يتعلق بمفهوم معين، أو بكتابة معينة، أو بحقيقة أقوال كاتب أو فيلسوف معين، أو انتماء هذا أو ذاك إلى جماعة معينة أو خلاف ذلك، لا بل تعمقوا أكثر في تبيان ما يسمى بـ (أصالة الأمم والجماعات والشعوب)، وفي الإطار ذاته تحدثوا عن الكائنات الحية وحتى الجمادات وتوزعها القيمي أو تراتبها، وحتى الكواكب والنجوم بدت لحظة الحديث عنها مأخوذة أهميةً من جهة القيمة الممنوحة لكل منها، وهذا الانهمام لم يتوقف إلى يومنا هذا، وبصور أو بأساليب شتى.

وتجلت العملية في مجملها صراعاً تنافسياً، وخصوصاً ما يتعلق بتلك الكتابات التي

تناولت ظاهرة الأنساب تاريخياً والخلفية التي تشكلت لها، والعنف المعتمد في صياغتها، وكيفية توليف الروايات والأحاديث التي تخدم هذا الجانب النسبي أو ذلك، وبشكل أخص: الأنساب المتجاورة، أو التي (تشتغل) على الموجة ذاتها، أو تعمل في المنحى ذاته، بوصفها متشابكة وتتقاسم شرف (الأصل) وتتنازع عليه، في سباق محموم، دون توفير لأي وسيلة أو ذريعة أو خاصية تلتقي في كل منها الأرض والسماء، الإله الأقوى ومن يلونه مرتبة، القوى الخفية وما فيها من اعتبارات باذخة، كما في المشترك الأعظمي بين الأديان السماوية في منطقتنا، حيث تتفعل الميثولوجيا وإرادة القوة التاريخية في رسم إحداثياتها، وفي هذا الإطار كان للعرب صولات وجولات تتعلق بكيفية استثمار النسب كقيمة رمزية، بعد ظهور الإسلام بوصفه غربياً من خلال النشأة والقوة المؤازرة على انتشاره وحتى المستفيدة بصورة عملية ومادية منه أكثر من البقية، ولأنهم في غمرة الصراع مع الجماعات والشعوب الأخرى، سعوا إلى ترتيب بيتهم النسبي الداخلي ليحسنوا اقتسام العالم من حولهم، عن طريق الغنائم، وفي الوقت نفسه كان صراعهم الداخلي مصدره: هم أنفسهم، انطلاقاً من التوزع الجغرافي القبائلي والعشائري ومرجعية كل قبيلة وقيمة كل منها وتفرعاتها على أرض الواقع، وما لها من دور تاريخي وعملي في توطيد أركان الإسلام، إلى درجة أنهم استهلكوا الكثير من قواهم وحنكتهم وأهدروها فيما بينهم وضد بعضهم بعضاً، من خلال التقسيمات الثلاثة التي عرفوا بها:

١ ـ العرب العاربة، وتشمل العرب الذين انقرضوا، كما في حال (عاد وثمود وطسم وجديس... إلخ)[1].

٢ ـ العرب المتعربة، وتشمل الذين يعتبرون أبناء قحطان، ممن نطقوا بلسان العرب العاربة واستقروا في ديارهم.

٣ ـ العرب المستعربة، وتشمل الذين يسمون أنفسهم عدنانيين، وهم أبناء إسماعيل بن إبراهيم.

هذا يعني (كنتيجة منطقية) أن لا وجود للعرب البتة، طالما أن الذين يعتبرون العرب الخلَّص قد أبيدوا، لا بل تبدو عملية إبادتهم أو انقراضهم مثيرة للتساؤلات، إذ لم يحصل لهم ذلك، إلّا لأنهم جنوا على أنفسهم بأنفسهم، كما تقول بذلك الأدبيات

التاريخية في تجليها الأسطوري والخرافي والديني كذلك، والتي دوّنت لاحقاً بعد ظهور الإسلام بعقود زمنية طويلة، وأن الذين تم تعريبهم واستعرابهم تالياً، أيضاً في لعبة تدوين تاريخية مولفة، هم محط تساؤلات ودراسات متعددة الأبعاد أو المرامي حتى الآن، وما يقوله جواد علي، وليس غيره، يؤكد هذا الجانب (الحق أن ما نسميه قحطانية أو عدنانية إنما هو صفحة من صفحات المنزع الحزبي عند العرب في الإسلام، شاء أصحابه ومثيروه رجعه إلى الماضي البعيد، ووضع تأريخ قديم له، فجعلوا له أصولاً زعموا أنها ترجع إلى ما قبل الإسلام بكثير، ورووا في ذلك شعراً لا يخرج في نظرتنا عن هذا الشعر الذي يحفظه الرواة على لسان آدم وهابيل وقابيل والجن)[٢].

ويظهر واضحاً أن انشغال العرب بالأنساب كان جزءاً رئيساً من آلة الصراع الاستراتيجية مع الآخرين القريبين منهم والمجاورين لهم بالمقابل، ويأتي اليهود في الصدارة، من خلال السرد الحكائي النسبي التوراتي، الذي، وكما يمكن للقارئ النبيه استنتاجه، شكّل عامل إغراء لكتبة التاريخ العربي الإسلامي، وللعرب بصورة أساسية، نظراً لأن عملية السرد تلك، كانت تتجاوب مع ما كانوا يعيشونه من صراع متبادل على المكان والمرتبة والانتماء على أصل، هو ذاته اعتبر معضلة ثقافية شفاهية، لندرة التدوين العربي، ولأنهم في غزواتهم وحلهم وترحالهم واقتسام مناطق النفوذ فيما بينهم كانوا يحتاجون له، كحل إجرائي ووقائي مشترك، كما تقول النصوص المكتوبة، والتي لا تخفي حيوية العنف المولّد، خصوصاً أن المسموع أو المروّج توراتياً كان مكتسباً صفة قدسية معممة، لأن البشرية في كليتها انحصرت داخل عملية السرد الثالوثية بدورها: سام وحام ويافث، وفي الآن عينه، كان لامتيازات سام، ولأنه جاء بمواصفات استقطابية أكثر جاذبية، لهذا كان دخولهم في الخانة (السامية) جنباً إلى جنب مع اليهود، رغم الكلفة الباهظة في نتائجها عبر المشترك المختار، كما في سخونة المناظرات والمناقشات التي لم تنقطع إلى هذه اللحظة، والبعد البراغماتيكي والدوغمائي للفصيلة السامية هذه، وهذا الاهتمام الكبير بالنسب ليس لوضوح النسب المشار إليه، وإنما للغزيته، ومع ذلك كان لا بد منه، لضرورته في معركة تأكيد النسب الخاص. لهذا فإن باحثاً رصيناً هو الدكتور إحسان النص عندما يفتتح الفصل الأول من كتاب له بهذا الصدد هكذا (لا نكاد نعرف أمة من الأمم عنيت بأنسابها عناية الأمة العربية بها، ولا نعرف أمة عاش ماضيها في حاضرها، وكان له الأثر الفعال في توجيه حياتها الاجتماعية والسياسية والأدبية. آية ذلك كثرة ما تحصيه كتب المراجع من المؤلفات التي تناولت أنساب العرب وترجمت

لمشاهير علماء النسب)[٣]، إنما يخالف ما أكده لاحقاً، حين يعزز مقولته النسبية في ظل الصراعات القبائلية وتوزع القبائل العربية بعشائرها وتوزيعها في الأمصار التي وصلت إليها بعد السيطرة عليها تحت راية الدين الإسلامي، حيث الغنائم تشكل الدفعة الحيوية الكبرى في تسجيل مأثرة النسب عربياً، خصوصاً أن العرب أدركوا موقعهم بين الشعوب في المنطقة من جهة تشرذمهم وغزواتهم ضد بعضهم بعضاً، إزاء أمم كانت متماسكة: كتابية حفظت تاريخها شفاهة وكتابة، حتى من جهة الاهتمام النسبي قبلهم، كاليونان خصوصاً، وحتى اليهود أنفسهم اعتبروا في عداد هؤلاء الذين اعتبروا عربياً أصحاب شأن، وإلا لما كان لهم هذا الحضور المكثف دينياً وتاريخياً ومعتقدياً إلى يومنا هذا. أكثر من ذلك، هو الجانب التشكيكي في مدى مصداقية الأنساب الموضوعة، كون (العرب) كمجموعة إثنية محض متمايزة غير موجودة، كما تقول أدبياتها الحقيقية، وكما جاء في التقسيم الثلاثي للعرب، وهذا يستثير تساؤلات مختلفة حقاً، تخص ميثولوجيا النسب، وكيف تجذرت في الذاكرة الجمعية للعرب الذين لم يكونوا في الأصل عرباً إنما برزوا متعربين ومستعربين، وهي في الحالة هذه، تتعارض في بنيتها مع جملة الروايات التي تتحدث عن سلسلة الروايات التي تتحدث بدورها عن الهجرات العربية التي تمت وانطلقت من شبه الجزيرة العربية إلى مناطق الجوار، أم أن هذه كانت لاحقة على تلك، أو لا علاقة لهذه بتلك؟ لكن ذلك يبقي الموضوع طي الاستفسار من جهة النشأة، ويذكّرنا هنا، بما ورد على لسان النبي محمد (كل من نطق العربية فهو عربي)، كون هذا الحديث يتأسس أو تأسس على قاعدة المفارقة التاريخية، وهي أن تحديد الانتماء إلى خانة العربية، أو العروبة عند البعض خارجي، لأن العرب وفق الصيغة المأتي عليها غير موجودين، لذلك فإن تشكلهم يكون خارجياً، إضافة إلى أن النبي محمد نفسه هو خارجي النسب أعني به من ناحية النسب عربياً، أي بوصفه عدناني النسب، خلاف ما يقال عن النسب المتعلق بجماعة إثنية أخرى لا ترافع عن نفسها كثيراً وتحشد كل هذه الروايات أو تكثّف جهودها عبر المعنيين بها، لأن ثمة ما يشبه القاعدة هنا، وهو أنه كلما جرت الإشارة إلى حقيقة تاريخية وبوصفها تاريخية فعلية وبالمعاودة، بالمزيد من البراهين والحجج، كان التشكيك وارداً أكثر في صدقية المرويات وليس اليقين. وكل ما نحن بصدده، ليس بقصد دحض ما قيل في هذا المنحى، فهذا ليس موضوعنا طبعاً، وإنما جاء في وارد الحديث عن حديث النسب، وما سنتوقف عنده إثرئذ، وهو أن العرب عبر المتحدثين باسمهم، من كتّاب الأنساب وسواهم، سعوا إلى تدوين تاريخ كامل عن

أنساب الآخرين، مثلما تحدثوا بتوسع عن النسب عربياً، وصولاً إلى النسب المحمدي وتبيان (شرفه الرفيع)، ولا بد أن يأتي الحديث عن الآخرين من منظور المأخوذ بهوى النسب عربياً وإسلامياً، ويتضح هذا بحزم، لحظة المقارنة، دون عناء. فالميثولوجيا حاضرة هنا بقوة، وهي عدا عن ارتكازها على خاصية تصور لا تنفصل عن المعتقد، والمتخيل المساهم في بلورة مفهوم نسب هذه الجماعة الإثنية أو تلك، فإنها تمارس تركيباً من نوع خاص يتجاوب إحداثياً مع توجهات المنتمي بصورة ما إلى الجماعة الأولى (عربياً هنا).

إن ولادة النسب كمفهوم في الحاضرة العربية الإسلامية توراتية بامتياز، ولا أعتقد أن وليس بوسع أي كان زعم خلاف ذلك[٤]، ورغم محاولات البعض الخروج على هذه القاعدة التاريخية التليدة حديثاً كما في حال (كمال الصليبي، فرج الله صالح ديب، زياد منى..)[٥]، إلا أن منطلقهم وتصورهم اللذين كانا متأثرين بآراء غيرهم من الأجانب طبعاً (أ. ولفنسون نموذجاً)، غير أن ذلك قوبل بالرفض من قبل عديدين من المعنيين بذلك، كمافي حال (فراس سواح، عبد الهادي عبد الرحمن.. إلخ)[٦]، وهذا يدل على فاعلية المعتقد الديني والإيديولوجي الموجه، والأرضية الميثولوجية الصلبة التي يتمركز فيها أكثر من المعتبر حقيقةً تاريخية، ومن بلاغة الجغرافية التي تتطلب حنكة بحثية (أركيولوجية). وفي الوقت الذي سعى فيه آخرون، كما سنلاحظ، وحديثاً، إلى مقاربة الموضوع من منظور مختلف (رفض الرواية التوراتية لكن الخروج عن مدارها ليس بالأمر السهل هنا!)، كما في حال باحث مجتهد في الموضوعات التاريخية الإشكالية المركَّبة، هو فاضل الربيعي، فإن غموض النسب وعدوى النسب السلفية ما زالا آخذين برقاب الأغلبية الساحقة من المنهمكين عربياً بدراسات كالتي انعطفنا على ذكرها. وفي الحالة هذه، وفي سياق ما تقدمت به، ليس مقصدي النيل من كل هؤلاء الذين تحدثوا عن موضوعة النسب بوصفه ميثولوجيا، وليس حقيقة، وكأنني أمارس انتقاماً معيناً من منظور إثني، وفي محاولة لتقديم البديل، فتصوري يشمل كل نسب، وليس نسباً محدداً، وتركيزي على النسب العربي، تجلى واضحاً لأنه يعتبر الطرف الرئيس في معادلتي البحثية، إن جاز التعبير، حيث الطرف الثاني يتعلق بالنسب الكردي الذي تجلى بدوره لاحقاً، أي إثر تدوين النسب الأول، وما يمكن إثارته من تساؤلات وأفكار مختلفة، ومن ثم ما يمكن الجمع بينهما من جهة الاشتراك في أكثر من سمة تاريخية وجغرافية ومعتقدية رغم التفاوت في الحضور التاريخي بينهما.

في ميثولوجيا النسب الكردي

من جهتي وقبل البدء بهذا الموضوع الشائك والملتبس، لا تشغلني الأنساب ولا تقلقني إلا باعتبارها موضوعات يمكن الاجتهاد البحثي فيها، أو استجلاء البنى الذهنية والمعتقدية فيها، إذ ليس بمستطاع أي كان، الخروج عن البحث التاريخي، أو تجميد تاريخ معين، ولو أن هذا يتم سعياً إلى تثبيت مآرب إيديولوجية في الصميم، حيث نباهة الجغرافية تسمّي تحدد بلاهة التاريخ كثيراً، وهنا ما علي إلا أن أتنطع لمهمتين متداخلتين معاً، وأحاول الوقوف خارجاً بعد التمعين فيهما داخلاً، لإدراك ما بينهما من وصل وفصل، رغم أن المهمة الأولى هي التي تقود إلى الثانية، وأن أي حديث يخص الثانية يكون من عنديات حديث الأولى من مثلجته المسماة سابقاً، دون أن أزعم حياديتي، وأنا في وسط مجتمعي تاريخي سياسي تربوي ثقافي أمني كذلك، والذي أتقدم به، هو الذي يحدد ما أنا عليه وفيه، إذ تبدو (لذة النص الميثولوجي نسبياً) أكثر إثارة عندي، من لذة أي نص آخر، شريطة الإبحار إلى أعماق النص المذكور، وقراءة ما في رؤوس ونفوس الذين يشكلون عارض هذا النص وفارضه، وملامسة مغذياته أو محركاته، وكل ذلك يغني الباحث من الداخل إنسياً، ولا يفقره في سياحته التليدة تاريخياً. لذلك فإن السؤال الذي يمكن طرحه استهلالاً هو: أي ميثولوجيا في النسب الكردي، وكما جاء به النسّاب العربي، وفي الأثر كيف يمكن تعقُّب بنية العلاقة التاريخية بين مدون الأثر النسبي (الناسب) وما يخص المنسوب عنه؟

ثمة أكثر من إجراء لتناول هذا المبحث، ولكن يبقى أبو الحسن: علي بن الحسين بن علي والمعروف بالمسعودي (ت ٣٤٦هـ) الرحالة والمؤرخ العربي الإسلامي الكبير أكثر من تحدث في هذا المجال، أي أكثر من يمكنه إفادتنا بهذا الخصوص. وتعتبر قائمة الروايات التي أوردها في أثره الشهير(مروج الذهب ومعادن الجوهر)، من أكثر الروايات انتشاراً واعتماداً عليها بين جملة الذين درسوا الأنساب ليس كردياً فقط، وإنما ما يخص الأمم والشعوب الأخرى، ولعل تتبع البنية السردية لهذه الروايات وكيفية ورودها وما في مظانها من أقوال سارحة دون إسناد، وما يدعمها تاريخياً عبر مقارنات يمكن اللجوء إليها، وقرائن قولية أخرى تبرز مرجعيات الروايات تلك ومساقطها المعتقدية، وما إذا كان بالإمكان الفرز بين قول وآخر، في سياق النقد التاريخي الآخر الذي يمكن تغافله، يشكل الطريق الأكثر وضوح رؤية ووساعة وقابلية معاينة. الروايات تلك باقية، لكن ما مدى

إصابتها للحقيقة، فهو المختلف، من خلال ربطها بسواها. ورغم أنها تأخذ حيّزاً جلياً من المساحة الورقية، فإن الضرورة النقدية تقتضي مثل هذه المجازفة، لتكون متاحة لنظر القارئ بالمقابل، لهذا سأوردها كما هي: (وأما أجناس الأكراد وأنواعهم فقد تنازع الناس في بدئهم، فمنهم من رأى أنهم من ربيعة بن معد بن عدنان، انفردوا في قديم الزمان، وانضافوا إلى الجبال والأودية، دعتهم إلى ذلك الأنفة، وجاوروا من هنالك من الأمم الساكنة المدن والعمائر من الأعاجم والفرس، فحالوا عن لسانهم، وصارت لغتهم أعجمية، ولكل نوع من الأكراد لغة لهم بالكردية، ومن الناس من رأى أنهم من مضر بن نزار من ولد كرد بن مرد بن صعصعة بن هوازن، وأنهم انفردوا في قديم الزمان لوقائع [ودماء] كانت بينهم وبين غسان، ومنهم من رأى أنهم من ربيعة ومضر، وقد اعتصموا في الجبال طلباً للمياه والمراعي فحالوا عن اللغة العربية لما جاورهم من الأمم. ومن الناس من ألحقهم بإماء سليمان بن داود عليهما السلام حين سلب ملكه ووقع على إمائه المنافقات الشيطان المعروف بالجسد، وعصم الله منه المؤمنات أن يتبع عليهن، فعلق منه المنافقات، فلما رد الله على سليمان ملكه ووضع تلك الإماء الحوامل من الشيطان قال: اكردوهن إلى الجبال والأودية، فربّتهم أمهاتهم، وتناكحوا، وتناسلوا، فذلك بدء نسب الأكراد. ومن الناس من رأى أن الضحاك ذا الأفواه المقدم ذكره في هذا الكتاب الذي تنازعت فيه الفرس والعرب من أي الفريقين هو، أنه خرج بكتفيه حيّتان فكانتا لا تغذّيان إلا بأدمغة الناس، فأفنى خلقاً كثيراً من فارس، واجتمعت إلى حربه جماعة كثيرة وافاه أفريدون بهم وقد شالوا راية من الجلود تسميها الفرس درفش كاوان، فأخذ أفريدون الضحاك وقيّده في جبل دنياوند على ما ذكرنا، وقد كان وزير الضحاك في كل يوم يذبح كبشاً ورجلاً ويخلط أدمغتهما، ويطعم تينك الحيتين اللتين كانتا في كتفي الضحاك، ويطرد من تخلّص إلى الجبال، فتوحشوا وتناسلوا في تلك الجبال فهم بدء الأكراد، وهؤلاء من نسلهم، وتشعبوا أفخاذاً، وما ذكرنا من خبر الضحاك فالفرس لا يتناكرونه، ولا أصحاب التواريخ القديمة ولا الحديثة.وما قلنا عن الأكراد فالأشهر عند الناس، والأصح من أنسابهم، أنهم من ولد ربيعة بن نزار، فأما نوع من الأكراد ـ وهم الشوهجان ببلاد ما بين الكوفة والبصرة، وهي أرض الدينور وهمذان ـ فلا تناكر بينهم أنهم من ولد ربيعة بن نزار بن معد، والماجردان ـ وهم من الكنكور ببلاد أذربيجان والهلبانية والسراة وما حوى بلاد الجبال من الشادنجان واللزبة والمادنجان والمزدنكان والبارسان والخالية والجاوانية والمستكان ومن حل بلاد الشام من البابلة وغيرهم والمشهور

فيهم أنهم من مضر بن نزار، ومنهم اليعقوبية والجورقان وهم نصارى، وديارهم مما يلي الموصل وجبل الجودي. وفي الأكراد من رأيهم رأي الخوارج والبراءة من عثمان وعلي رضي الله عنهما)[٧].

هذه مجمل الروايات التي تقال في الأكراد وإن كان هناك اختلاف في السرد نسبياً في روايات أخرى[٨]، وهنا يبقى علينا أن نتوقف عندها، ومناقشة طريقة سردها أو كيفية تشكلها، فالمؤرخ لا يخرج عن إطاره التاريخي، أو يتنفس خارج رئته المعتقدية التي لها دورها الملحوظ في كتابة التاريخ وتقييم أحداث عصره، والعصور السالفة، ونظرته إلى الشعوب والأمم الأخرى، خصوصاً في عصره، ويتميز بميول سلطوية تصب في خانة السلطة الرسمية في تتالي عهودها كما يلاحظ[٩]، وقد ولد في بغداد ومات في مصر، وعاين أحداث عصره، ويبدو أنه تأثر بها في ملليتها ونحليتها، ولا أعتقد أن اعتماده على سرديات القول دون إسناد يخلو من مكر معين، بغية تمرير ما يريد قوله بصورة أكثر، خصوصاً في ظل التشرذم السياسي والصراعات الفقهية، وما كان بين السنة والشيعة من تنافر وصراع على التاريخ نفسه، ولعل تركيزه على هذا الجانب يخدم هدفه أكثر، وهو الذي تميز أكثر من الكثيرين سواه في لم شمل المشاهد المتناثرة الموغلة في الأسطرة، لا بل والخرافة، تلك التي تعرّف بشعوب وأمم غرائبية تماماً في أشكالها وأحجامها ولغاتها وأصواتها، بل يمكن الذهاب بالقول هذا إلى أبعد مدىً ممكن له، وهو أن المسعودي هذا، هو أكثر من سعى إلى مثلجة أنساب الأمم والشعوب، وتقديمها بصورة تلفت النظر إلى حد الدهشة والإدهاش معاً[١٠]، باسترسالات غير منضبطة تاريخياً. أما ما يخص موضوعة الكرد والنسب الخاص بهم، فنحن نلاحظ تنوعاً في النسب واختلافاً في الترتيب وترجيحاً أيضاً يتعلق بالمفاضلة بين رواية وأخرى:

١ ـ ربطهم نسباً بالعرب، من ربيعة أو من مضر، وانقطاعهم عنهم لأسباب لها علاقة بالثأر أو بخصومة معينة، ونسيانهم لغتهم، لأنهم اختلطوا مع آخرين يتكلمون لغات أخرى.

٢ ـ ربطهم بإماء سليمان المنافقات، والأبوة تكون شيطانية، ثم طردهن وهن حوامل من الشيطان، فكانت الولادات كردية، حيث اقترنت هذه بالطرد، وشكل تناسل هؤلاء الكرد لاحقاً.

٣ ـ إرجاع أصلهم إلى منشأ أسطوري خرافي، يتعلق بحيّتي الضحاك، وبالذين كانوا يستثنون من القتل وإبعادهم، حيث تكاثر عددهم فكانوا الأكراد، وحيث اكتسبوا لغة جديدة لا علاقة لها بلغتهم الأولى.

٤ ـ ترجيح أصلهم العربي وتفضيله على الأصول الأخرى.

والمتمعن في مجمل الروايات يلاحظ أن الأكراد، كما ورد ذكرهم، غير متميزين عن سواهم من جهة الأصول، كما في التقسيم الثلاثي للبشر توراتياً على الأقل، حتى في رواية تربطهم بالفرس ضمناً[١١]، وفي الوقت نفسه، تثير أصولهم المختلفة المزيد من التساؤلات:

١ ـ لإلحاقهم بغيرهم، وانفصالهم المثير للتساؤل بالمقابل.

٢ ـ لوجود أبوة مستهجنة أو مذمومة مركبة، حتى من جهة الأمومة، لارتباط هذه بالنفاق والخيانة من جهة، وبوضعهم كإماء من جهة أخرى، وفي الحالتين، ثمة تذميم وتحقير للنسب الجامع بين الماورائي المنبوذ، والأرضي الآثم.

٣ ـ للشبهة المركّزة على أصلهم، بوصفهم بقايا من تم تحريرهم لفضل سواهم.

ترى كيف يمكن التدقيق أكثر في الروايات المتداخلة هذه؟ وكيف تمكن المسعودي أكثر من غيره من المؤرخين السابقين عليه في تسجيل وتثبيت الروايات هذه، ثم رواجها لاحقاً دون تمحيص؟ هل من (إنّيّة) معينة في موقفه من الأكراد كما يوردهم في مدوناته التاريخية؟

علامات

لنرجع إلى الوراء قليلاً، ولنتوقف قليلاً أيضاً عند نسب (العرب) وكيف تم تخريجهم أو توليفهم تاريخياً، لأن إجراء كهذا يفيدنا في تدارك المثير من المنطلقات الميثولوجية والتي يصعب إن لم يكن مستحيلاً تقبُّلها واقعاً، ولكن، هذا هو الواقع من ناحية أخرى، كون الميثولوجيا قائمة وفاعلة في كل هاتيك النصوص التي تعتبر (أصولاً)، وإلا لما كان

بإمكانها الاستمرارية إلى يومنا هذا.

إن أهم مصدر مكثف ومعتمد عليه يفيدنا هنا هو (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام)، ومؤلفه بالكاد يقدم لنا ما يمكن اعتباره المصدر الثقة، بقدر ما يضعنا إزاء لغز التاريخ وتهكمه بالمقابل، فالبحث في الأصول هو في واقع الأمر ينطلق من أصول مفترضة، حتى لو كانت وقائع أو وثائق تاريخية معينة آزرتنا في تحرّينا في بنية الأصول تلك. ثمة صفحات مطولة تشكل الفصل الأول من كتابه الموسوعي ذاك، تتمحور حول المفردة المذكورة، إذ يقول (ونحن إذ نطلق لفظة (عرب) و(العرب) على سكان البلاد العربية، فإنما نطلقها إطلاقاً على البدو وعلى الحضر، لا نفرق بين طائفة من الطائفتين، ولا بين بلد وبلد، نطلقها بمعنى جنسية وقومية وعلم على رس له خصائص وسمات وعلامات وتفكير يربط الحاضرين بالماضين كما يربط الماضي بالحاضر)[١٢]، ماذا يعني ذلك؟ إنه لا يتوقف عند التاريخي بقدر ما يفترض ما يعتبره أو يزعمه تاريخياً، كونه على مدى صفحات يرينا ذلك الخلاف والاختلاف المتعلقين بلفظة العرب أو العربي، وفي الوقت ذاته، يبرز ذلك عندما يتوقف لاحقاً عند مفردة (السامية) نسبة إلى (سام بن حام) الأصل المشترك لمجموعة الشعوب المتجاورة في المنطقة وضمناً إسرائيل، حيث يتم إحلال العربية بصيغتها القومية محل السامية كمخرج وحيد لكنه تعسفي إزاء المعضلة التاريخية: الاسمية، النسبية المزعومة، ذلك المخرج الذي ينتهجه الدكتور أحمد سوسه وهو يؤكد على ما ذهب إليه جواد علي[١٣]، وفي المنحى نفسه كان اندفاع الدكتور طيب تيزيني[١٤].. إلخ، وكل ذلك يتم، بعيداً عن فاعلية الحقيقة التاريخية، بقدر ما تتدخل إرادة المعتقد الإيديولوجية، تلك التي لم يؤخذ بها، عند دراسة الأهواء القبلية وتوجهاتها في توجيه النسابين، وعموم الكتاب المعنيين بالتاريخ العربي الإسلامي، وكيفية تدوين أحداث لم تقع أو يصعب التأكد منها، ووقائع أشير إليها دون معاينتها، لأنها كانت من اختلاق النسابين ومن وجّههم هذه الوجهة اللاتاريخية، وفي مثال حي جلي هو جواد علي الذي لم يخف حدة هذا الجانب (وأي جانب لافت صاخب!؟)، لحظة التوقف ملياً عند طبيعة الصراعات التي تركت أثرها العاصف في مسارها القحطاني والعدناني، وبدا الماضي في عميق جذوره حاضراً في عنف محركاته (وفي هذا الصراع القحطاني العدناني العنيف شرع في تدوين الأنساب وتثبيتها في القراطيس والكتب. فكان لهذا الصراع ولوضع القبائل وتكتلاتها في هذا الوقت أثر خطير في تثبيت أنساب القبائل وتسجيلها، ليس في هذا العهد فقط، بل في تثبيت أنساب قبائل الجاهلية

وتسجيلها، ضمناً، ولم يكتف العدنانيون بقرابتهم للفرس وللإسرائيليين، بل زعموا أن الأكراد من أقربائهم، من نسل ربيعة بن نزار بن بكر بن وائل..أو من ولد كرد بن مرد ابن صعصعة بن هوازن، وأنهم انفردوا في قديم الزمان لوقائع ودماء كانت بينهم وبين غسان، وأنهم اعتصموا بالجبال فحادوا عن اللغة العربية لما جاورهم من الأمم، وصارت لغتهم أعجمية، فذلك على رأي أهل الأخبار بدأ نسل الأكراد. وبعض الأكراد شجع لذلك. ومقابلهم كان القحطانيون، وكان من الطبيعي أن يجعل القحطانيون أعداء الفرس من ذوي أرحامهم، وهم اليونان، فقالوا، إن يونان أخ لقحطان، وأنه من ولد عابر بن شالخ، وأنه خرج من أرض اليمن في جماعة من ولده وأهله ومن انضاف إلى جملته حتى وافى بلاد أقاصي المغرب فأقام هناك، واستعجم لسانه وانقطع نسبه فصار منسياً في ديار اليمن)[١٥]، ولعل سلسلة التوليفات المعروضة ترينا تلك العقلية المتبعة من قبل النسابين، الذين لطالما مارسوا الدور المطلوب منهم، وبحسب ما لديهم من براعة في إطلاق العنان لخيالاتهم، وتوجيه دفة التاريخ في فراغ التاريخ المتخيل، وتشييد تاريخ حسب المواصفات الرغبية المطلوبة، ودائماً عبر التحكم بتاريخ يفترض أنه في حالة غياب فيتم استحضاره، دون السؤال عما يمكن أن يحصل لاحقاً، من خلال المعنيين الفعليين بالتاريخ ومدى صحة حوادثه، كما في الحالة التي نحياها هنا، عبر صناعة الأمم خارج مساراتها الواقعية.

ما علينا هنا سوى متابعة الأثر العيني لظاهرة النسب تاريخياً، من جهة التقابل الضدي بين عالمين مختلفين: جغرافياً وتاريخياً، حيث البداوة في ارتحالاتها وتنقلاتها ومنظومتها القيمية والاجتماعية والذهنية وتصوراتها للمحيط الخارجي والحامل الإنسي لهذه المنظومة، والحضارة التي ترتبط بالإقامة والعمل في الأرض أو استثمارها، وما في ذلك من جلب أو استجلاب وتكوين منظومة معرفية وذهنية ومعتقدية مختلفة عن الأولى إلى درجة التضاد، بحيث تبدو البداوة نقيضة الأولى وحالة هلامية في الوعي البشري، تتطلب وقتاً طويلاً لتشكل معالمها الإنسية الملحوظة من حيّز اللامرئي عبر ثقافة ضمنية، تقليدية، ميثولوجية، عرفية، توارثية، تجاوباً مع خاصية المكان المتغير، إلى حيّز المرئي عبر ثقافة تتجسد في الكثير من الهيئات العمرانية والشعائرية الدورية والطقوسية والدينية والمكتوبة والآثار الدالة على المعتقدات المؤثرة، وحتى في حالتي الحرب والسلم، وهو صراع تضادي بين سابق ينبذ اللاحق رغم توجهه نحوه، ولاحق عليه يدرك أن الآخر يريد التشكل على مثاله أو شبهه، فما هو حضري كان في يوم ما بداواتي، ولكنه الرهان

على المسافة الفاصلة تاريخياً، وتأكيد على المكانة الاعتبارية في ضوء ذلك، وكأن ما يجري من صراعات، يتم في عالم منفصل عن العالم الأرضي، كما هو النسب في الآمال المعقودة عليه، وليس بوسع الشك أي شك كان، زحزحة أي تصور جرت عقلنته (سئل مالك رحمه الله عن الرجل يرفع نسبه إلى آدم فكره ذلك وقال: من أين يعلم ذلك؟ فقيل له: فإلى إسماعيل، فأنكر ذلك وقال: ومن يخبره به؟)[١٦]، ولكن هل كان مالك يعلم وقتها ذلك الحديث المنسوب إلى النبي محمد الذي بلغ نسبه إلى عدنان، وتوقف عنده؟ هل كان العمل بالنسب وقتذاك بمثل هذه الحدة، وهو الذي توفي سنة ١٧٩هـ، أي بعد سقوط الدولة الأموية التي شجعت كثيراً هذا الجانب لأغراض براغماتيكية محض؟ ألم يكن الاسم: عدنان نفسه في جوهره امتداداً لذلك الصراع على المكان وعلى النفوذ والوجاهة الاجتماعيين والاعتبار التاريخي، وخروجاً على البداوة بالذات؟

ويبدو أن سلسلة الأنساب الواردة في التوراة (سفر التكوين) لاءمت أولي الأمر من العرب، لهذا كان تشجيعهم ـ كما يبدو ثانية ـ لأهل الكتابة والمقتدرين في المجال هذا، انطلاقاً من محرّضات عدة:

١ ـ البعد التوراتي المركّب للتوراة، فهي تجمع بين ذاكرة بدوية رحّالة، وذاكرة مكانية، وغزواتية كذلك، ومأخوذة بالحضور الإلهي التوراتي الخاص: اليهوي، المتشدد في طباعه، المعروف في اصطفائيته، والمحبّذ للعنف من جهة المؤمنين به، خصوصاً أن العنف هذا، كان حاضراً في نفوس من كانت الصحراء تشغل ذاكرته بقساوتها، والمدنية نفسه بمغرياتها، والحياة بمتطلباتها.

٢ ـ بروز اليهود في صنيعتهم التوراتية المثل الأعلى، كونهم خالطوا العرب، وشكلوا نموذجاً دسماً في كيفية تسجيلهم الموجّه لوقائع مفترضة، أو معتبرة حقائق تاريخية، وقد تجذرت في نفوس الكثيرين، ولم تفقد اليهودية هذه رونقها وجاذبيتها حتى في المسيحية التي امتصت اليهودية على طريقتها، من جهة الأصول الأولى (التكوين الافتراضي للبشر والخطيئة الأصلية، والنسب الذي تم تحويره من خلال سير الحواريين وأناجيلهم، وفي حلهم وترحالهم..)، وكان عليهم الاتكاء عليهم في النقاط الرئيسة ثم الانفصال عنهم لاحقاً.

٣ ـ التركيز على الذاكرة النسبية المستحدثة والعمل بها مراراً وتكراراً، وإضفاء طابع قداسة معين، كما في الحديث الإسلامي: التاريخي والشعبوي المتتابع عن الخلق الإلهي للأرض والبشر وسواهم، وكاريزمية الرسول في مرجعيتها الإلهية والمؤسرلة، حيث تسلسله النسبي، وما قيل فيه تدريجياً (وفي مولده فيما بعد) يفصح عن هذا التوجه المعني به بامتياز.

٤ ـ التعامل مع الشعوب والأمم الأخرى من منظور توراتي، اعتماداً على جيش لجب من الكتاب داخل المؤسسة الدينية (السلطانية)، سواء أرخوا لها من منظورهم، بحسب تقييمهم لها، أو محاولة التجاوز والمزايدة على التوراة بالذات (هذا ما يتجلى لحظة قراءة ما كتبه تاريخياً كل من: الطبري، أو ابن الأثير، أو ابن كثير مثلاً، والمسعودي مثال حي هنا، فهو يذكر في (مروجه) على سبيل المثال، كم سنة عاش أبناء آدم، وفي أي شهر ماتوا، وفي أي يوم كانت الخليقة.. إلخ)، وكلها مؤثرات توراتية جلية. ولأن هذه المؤثرات التي روعيت جيداً في غائيتها، فقد ترسخت في أذهان العامة ونسبة كبيرة من الخاصة، بوصفها حقائق، وفكرة (المهدي) هي امتداد بارز لها حتى الآن.

ولعل فاضل الربيعي عندما يقول (إن الميزة الأهم والحاسمة، من منظور النقد الأدبي، للسردية التوراتية (التاريخية والدينية) هي قابليتها الفذة على تأليف بنية قابلة للتكرار والتماثل، بفضل إيقاعاتها الداخلية وأسلوب عرضها للأحداث ووصفها الدقيق للمواضع وتحديدها الشيّق للأسماء، وبالتالي فإن قراءتها طبقاً لهذا المفهوم، من شأنها أن تتيح أوسع إمكانية لفهم إرسالاتها الرمزية، التي لشد ما لا تبدو غامضة وعصية وعسيرة على الفهم)[١٧]، فإنه لم يستطع اختراق سحر المدلول التوراتي، والاستقلالية في الكتابة عن (الأنساب والزواج والطعام في الموروث العربي)، رغم كل محاولته اللافتة العمل ما وسعه الجهد، في إبراز جانب الاستقلالية دون جدوى. وفي ضوء ذلك تشكل الكتابة عن الكرد عربياً ومنذ القديم، وبالترافق مع الكتابة عن سواهم من الأمم والشعوب ممن تصدروا صفحاتهم وقراطيسهم وبأسماء معلومة مشهورة، وضمن فصول وأبواب لافتة، وداخل حيّز تاريخي واسع وسع المتخيل المعتقدي والميثولوجي والأدبي ممهور بالسيادة الفعلية والرمزية عربياً، كما قلت، عنصر غواية من جهة المركبات المستعملة، والممارسات التوليفية في السرد النسبي الكردي وتوزع مواقعه بأماكنه القصية، وطبيعة ولاداته المبهمة أو الغامضة، غموض إشكالية وروده ما بينياً باستمرار في الغالب، حيث تشكل هذا

النسب دائماً، كما رأينا بالوساطة، بالوكالة أو بالإحالة وليس بالأصالة، فالآخرون دائماً كانوا سبب وجود هذا النسب، مثلما كان الآخرون دائماً سبب غرائبية هذا النسب داخل لغة لا تخص نموذجه، بقدر ما تحيله إلى كائن تاريخي ما دون تاريخي، جغرافي من الصعب جداً التأكد من وجوده، أرضي ومفارق له، نصف جني نصف شيطاني، بشري ناقص لا يؤمن جانبه، خلق إلهي، ولكنه يبدو أنه جاء خلائطياً، متمرد عاص دون أن يساومه أحد، مأخوذ به دون إفساح المجال له، ليكون المستقل بنفسه... وهي حالات وتصورات، ربما استفز القارئ بسببها وكأنها إنشائية أو مدحية له، والوضع خلاف ذلك، فالمسعودي هو الذي يدفع بنا إلى مثل هذا الإجراء في تنويع العلامات الفارقة التي تخصه، وكما جاء في المقتبس المأخوذ عنه آنفاً.

تفكيكات

لنتوقف قليلاً عند نص المسعودي المقتبس، ممارسين تفكيكاً فيه، ليس بقصد نقضه، وإنما بغية تلمس بنية مفارقاته، وكيفية تبلوره بالصورة الغرائبية تلك، وتداوله هنا وهناك، فهو نص تكوّنه مشاهد عدة، تتراوح بين فاعلية الرواية العربية الإسلامية في مؤثرها التوراتي المحوَّر، والعربية الخالصة المراهنة على البعد العصبي القبلي المبتدع لتاريخ نسبي يتجاوب وطريقة عمله اجتماعياً وسياسياً، وجملة الموتيفات/ الرتوش/ المنمنمات الميثولوجية المتداولة في المنطقة بشكل عام، ومن ثم محاولة مقاربة البواعث التي حدت بالمسعودي على التحمس لجملة المقتطفات النسبية التي ذكرها في أكثر من عمل تاريخي له، وخصوصاً (مروج الذهب).

١ ـ الكردي في نسبه العربي

كما رأينا سابقاً، فإن موضوعة الأنساب لا تنفصل البتة عن جملة الصراعات التي رافقت ظهور الإسلام، وكيفية توزع القبائل العربية في الجهات الأربع، وعلاقاتها فيما بينها، أو مع بعضها بعضاً، ومع الآخرين، وما في ذلك من حرب مواقع، وامتيازات مناصبية، ومغانم، هي ذاتها تجذرت في عملية تدوين أسماء القبائل والمنتمين لها، من جهة المشاركة في الحروب التي تمت باسم الإسلام، وفي الإطار هذا يبدو الآخرون من الأمم والشعوب الأخرى، بمثابة الغنائم المعنوية، إذ جرى تدوين تواريخهم، وتحديد

أنسابهم، وفق التصورات المعتقدية والحاكمية العربية الإسلامية تماماً، وبالوسع تقدير مدى أهمية أي من هؤلاء، في ميزان القوى الفاعلة ونوعية العلاقة مع المركز الخلافي، انطلاقاً من طبيعة تعامله مع أولي الأمر في عاصمة الخلافة أو ذوي الشأن فيها وعلى رأسهم الخليفة (أمير المؤمنين)، فهذا أمير المؤمنين، أي الذي ينضوون تحت رايته، ويحتكمون إليه، ويأخذون بمشورته، وإيمانهم معرَّف به من خلاله، وهو ليس أمير الخارجين عليه، والمنافقين والمناوئين له، وعلى هذا الأساس كان النسب فاعلاً فعله، وفي الوقت نفسه، برز في صيغته الاعتبارية، في زخمه وخاصيته التعبوية، بالقدر الذي يؤمّ أصول شعوب وأمم لصالح هذه الجرثومة النسبية أو تلك: العدنانية أم القحطانية، ويظهر الكرد في صميم اللعبة النسبية[١٨]، متجاوزين النسب الثالوثي، وجارٍ التعريف بهم، وفق نسب عربي هو ذاته جار توليفه، وفق نسب توراتي جار تدوينه بتوليفات وفق معايير وحسابات امتدت إلى المستقبل، كما هو جلي الآن. وليس لأن الكرد والعرب كانوا متجاورين أو متداخلين في علاقات اجتماعية واقتصادية مباشرة، وأحلاف أو تحالفات معينة، حيث الحدود كانت فاصلة بينهم، ولعل الجغرافيا هي خير شاهد على عملية الفصل هذه، وهي عملية تشي بالمزيد من الخلافات والاختلافات في التصورات الثقافية والمعتقدية والمذهبية أو الدينية والتاريخية والأسطورية، حيث تخلو المصادر العربية القديمة، وحتى مع ظهور الإسلام الباكر من هذه العلائق، سوى أن الانتشار الإسلامي في أماكن تواجد الكرد، وما تبع ذلك من مواجهة دامية وصراعات (كما سنرى)، هو الذي كان له الفعل التحريضي: الغائي والوقائي في الكتابة عن الكرد، وكأنهم معروفون منذ عهود طويلة، والمدونات العربية تشي بعكس ذلك، خلاف الحديث عن اليهود والنصارى، الذين كانوا مخالطين لهم ومجاورين، وقسم منهم تهود وتنصَّر، كما هو مألوف، وأعتقد جازماً لو أن الكرد كانوا يتميزون بخاصية استقلالية جغرافية وسياسية وسلطة تمثلهم، كما كان الفرس (الذين مثّلوهم كثيراً وطويلاً، وكأن الكردي فارسي، أو أن الفارسي يشمل الكردي، وإن لم يسمَّ) وكذلك اليونان والترك (الذين ـ أي الترك ـ برزوا مؤثرين في سلطة الخلافة العباسية في العديد من أدوارها، فكان لحضورهم تأثير مختلف بالتالي في تدوين نسب خاص بهم يميزهم عن غيرهم رغم قبائليتهم بالمقابل)، لكان لهم أرومتهم المستقلة، وليست الملحقة. ويتجلى ذلك من خلال المقارنة بين المجالين الجغرافيين المختلفين لكل من الكرد والعرب، فالأولون في مجملهم جبليون أو جيران للجبل، والآخرون ضليعون أكثر في معرفة الصحراء، أو ينتشرون في أماكن مختلطة

تضاريسياً: صحراوية غالباً وسهلية وبَوادٍ، ولا أدل على ذلك من تحري جواد علي في تاريخية وجغرافية مفردة (العرب)، في نصوص الآخرين، وخصوصاً الآشورية، وهي التي ربطت بينهم وبين البدو[١٩]، وانعدام النصوص أو الآثار العربية المكتوبة قبل الإسلام عامل آخر، في إبراز فاعلية هذا المنحى، وهذا ينطبق على الكرد أيضاً، كما سنرى لاحقاً: الارتحال كان شأنهم الكبير، والأرض لم تكن تعني لهم سوى المرعى والمشرب والمأوى المؤقت، أما مفهوم (الوطن)، بمعنى: الإقامة في المكان، فتطلّب المزيد من العمران في الأرض، والموضّح لذلك، حديث ابن خلدون عن (الأمة الوحشية)، والتي تتمثل في خشني الطباع لقساوة الحياة من حولهم (وهؤلاء مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل الآثام من صنهاجة..)[٢٠]، وليس تركيز صاحب المقدمة على فاعلية البداوة في التاريخ، وفي السيطرة على المكان والاحتفاظ بالقوة المادية والمعنوية لمدة زمنية طويلة، إلا أن البداوة تلك مارست غوايتها فيه، وجنحت به نحو طريق مسدود، وإن بدت البداية مغرية بالمتابعة، كون البداوة ليست الزمن المفتوح والمطلق، ليست الحركة في المكان من جهاته كافة، إنما هي محكومة بالثبات والحدود والفصل والانفصال عن العالم الخارجي، والتأريخ لكل ذلك من داخل المكان الذي جرى تأطيره.

وفي الحيّز نفسه، فإن النساب العربي المنقسم على نفسه، والمندفع وفق سلّم الأولويات العصبية تحديداً، والمأخوذ بحميّا النسب ورهاناته المتعددة، لم يدخر جهداً في قواه الحية ومما هو مطلوب في خانة العصمة القبلية أو الولاء القبلي أو التبني القبلي، وهو يرسم أو يمحي أو يحوّر خطوطاً في النسب، بخصوص شبكة الأنساب الجامعة ليس بين أفراد عائلة الفرع النسبي الواحد (سام كنموذج هنا)، وإنما زاد في مدادها وعتادها، حين مد بأنساغ فرعه المتصور هنا، ليصله بأنساغ فرع نسبي آخر، ولو كان ذلك على حساب أقرب المقربين إليه، ومن العائلة العصبية القبائلية ذاتها، كما في الصراع القائم بين ما هو عدناني وقحطاني، فاللغة الواحدة، كما تم حبكها ميثولوجياً، لم تحل دون ولادة القرابة النسبية بين عصبة فيها وجماعة نسبية أخرى مختلفة عنها كلياً تماماً، في الجانب المورفولوجي واللغوي والمعتقدي والتاريخي والثقافي، كما في حال اليونان، لتنقسم اللغة الواحدة على نفسها، ويغدو للصراع وجهه الداخلي المرعب، فكيف الحال مع الكرد وهم، مقارنة باليونان، وحتى الفرس في بعض المناطق الملاصقة حدودياً لبعض أماكن تواجدهم، أكثر قرباً منهم!؟

ولكن بالمقابل يبدو أن العرب، وممن عنوا بالأنساب منهم تحديداً، قد وجدوا في الكرد شبهاً لهم، أو أكثر من صفة مشتركة فيما بينهم، وهذا يتضح في حقيقة التنسيب المعتمدة من جهتهم، ولعل ابن خلدون كان مصيباً في هذا المنحى، ليس لأن قوله صائب أو صحيح تماماً، وإنما لوجود أرضية معينة من الاشتراك، هي التي تقف وراء اندفاع النساب العربي، الذي لا يشكّل مؤسسة قائمة بذاتها، ليكون هو مصدر ما يقول، وإنما للتعبير عمن خصّوه بهذه الوظيفة أو الإشارة في عملية الكتابة، حيث تحديد الاشتراك الذي يقوم به طرف ما، لا يعني مجرد وحدة أرومة على الورق، بقدر ما يفصح عن رابطة دموية ومصيرية موحدة إلى حين وأكثر من ذلك، وإن كان التحديد النسبي هذا يحيل الآخر (الكردي هنا) إلى فرع في شجرة، أو نوع من جنس، فالجنس يتضمن النوع، ويضفي عليه خصوصيته وإن تميز عنه.

لكن المفارقة المعانقة هنا، هي في تلك النظرة المتعلقة باللغة وكيفية تعلمها، من قبل كل من العرب والكرد معاً، فالطرفان كان لتعلمهما اللغة إطار جلي من الميثولوجيا، إثر الحديث عن الانتماء إلى أصل (العرب الذين يتم الحديث عنهم، ليسوا عرباً خلصاً، حتى لو كانوا قحطانيين فهؤلاء متعربون [فئة ثانية] أو لوكانوا عدنانيين فهؤلاء مستعربون [فئة ثالثة]، ورغم ذلك ينسب إلى النبي محمد ذلك الحديث الذي يتفاخر فيه بعربيته أكثر من غيره) [٢١]، فاللغة تتم في جو مسارّي كما يبدو، فالذي يكسب العرب المعنيين هنا اللغة، هو شخص خارجي تماماً، بعيد عنهم كلياً، هو (إسماعيل بن إبراهيم) القادم من خارج المنطقة تماماً، وهو ابن هاجر المصرية المعتبرة أمة سارة في العرف اليهودي، والمطرودة تلك بسبب هذه، وإسماعيل الطفل المتكلم وفق النص الأسطوري بالسريانية، ثم ينسى لغته بعد قطع المسافة الجغرافية الطويلة والمخيفة، فيتعلم العربية من أهلها في ظرف، ثم يعلمها من ليس لديهم لغة هي العربية، وهم المستعربون (أي العدنانيون)، وهي مفارقة أخرى، من جهة نزع اللغة عنهم، أو عدم ربطهم بأي لغة، وكأنهم كانوا يتواصلون مع بعضهم بعضاً إيمائياً، كما كان شأن آدم، بخصوص التحول اللغوي، الذي كان يتكلم العربية (فحول الله عز وجل لسانه إلى السريانية، وانتزع منه ما علمه ثم رده الله سبحانه وتعالى بعد توبته إليه)، على ذمة المسعودي [٢٢]، وإسماعيل المتسرين لا تجد الحكاية التي يغطي سردها مسافة طويلة وموحشة، أي صعوبة، في تعريبه، إذ تنسيه لغته الرحمية (هذا إذا كانت صحيحة، وهو من أم مصرية)، وتدفع به إلى تعلم العربية ممن يتوارون عن النظر التاريخي، أو عن مسرح التاريخ، وتعليمها ممن

ينفتح لهم المجال التاريخي واسعاً ليكونوا هم ناصية العربية وأهلها المعتبرين (لغة القرآن)، وليضفى على هذا الإجراء المؤسطر البعد الغرائبي الإلهي الطابع، مع استغباء كامل للقارىء الحصيف تاريخياً، من جهة عجز الذين علموه العربية وهم في (الداخل) وهم يمانيون في الأصل، كما يقول المدون عن ذلك، في تعليم من تعلموا على يديه وهو القادم، أو الغريب القادم من (الخارج)، وهي مفارقة كبرى، كون القادم من الخارج، والمتكلم بلغة أخرى، تتضاعف الغرابة فيه، ويغدو مصدراً لإثارة الشكوك، وليس أهلاً للثقة والإقبال عليه، والانتظار أمداً من الوقت ليكتسب العربية: نحواً وقواعد وأداء، ثم يعلمهم إياها، وكأنهم كانوا جاهلين بها كلياً، كما في محاولة الربيعي تفكيك هذا الانتقال المذهل بتحليل لا يفتقد الدهشة والإذهاش المماثلين نظرياً (إغراء اللغة الجديدة لا يقاوم وكل لغة جديدة، (لسان جديد) تحمل المهاجر على استعارتها، امتلاكها، أو الاستحواذ بواسطتها على العالم الجديد الذي وصله. إن إحساس المنفي داخل عالم جديد متشابك ومعقد، يمكن أن ينصرف ويتمركز في النقطة الحاسمة التي بلغتها حياته: أن يتخلص من (لسانه) العتيق، وأن يقوم بطرد رمزي مضاد للأب وذلك عبر السماح لنفسه بفقدان (اللسان) الوديعة.. ما من مهاجر إلى عالم جديد، أو منفي إلى مكان آخر، خارج وطنه، إلا ويحاول فقدان لسانه أو نسيانه لكي يتسنى له التواصل مع العالم الجديد)[٢٣]. هذا التبرير المؤسطر لعملية تعلم اللغة، والذي يبدو رصيناً فاره الواجهة، لا يخفي الحس المأسوي داخلاً من جهة التركيز على اللغة والخلط بين المثالية منها والتي تكتسب صفة قدسية (لغة القرآن) والفعلية: تلك المعاشة في الأصل، والأقل شأناً واعتباراً (السريانية)، وفي الوقت نفسه حين يجري الخلط بين إمكانية تعلمها كضرورة ماورائية، والعمل بها كضرورة احترازية، بغية التعايش مع الآخرين، وكسب القوت بين ظهرانيهم، كما يحصل ذلك مع المهاجر أو المنفي عن وطنه، فالمرء لا ينسى لغته بقدر ما يحاول العمل بها أحياناً أكثر لتأكيد وجوده أو كينونته، رغم أنه يسعى إلى تعلم لغة الآخر لضرورة اجتماعية وثقافية. وما جرى مع العربي، هكذا كان وضع الكردي في نسبه العربي، ولكنه على العكس منه تماماً، فالأول الذي جاء إلى العربية: تعرب أو استعرب، يكون هو قد انسلخ عنه، ويكون في الحالة هذه غير مصنف عربياً، فهوكتحديد أولي: متعرب ومستعرب، وانفصاله بسبب أزمة معينة ألزمته بالابتعاد ومجاورة من ليس عربياً، واكتساب لغته، ولكنه يظل رهين النسب الأول لغوياً، وليس في مقام معتبر تاريخياً، كما يلاحظ بجلاء. كل ذلك يستدعي تحرّياً في البنية الميثولوجية المركبة لأحاديث

النسب اللغوي إلى جانب النسب العرقي أو الإثني.عدا عن ذلك، يمكن لرجل ما أن ينسى لغته على مر الزمن، وهو يخالط قوماً ويتحدث لغتهم بعد تعلمها، ويكون الوحيد في اللغة الأولى التي رافقته لحظة حلوله في وسطهم، ولكن كيف يمكن تأكيد ذلك، عندما تتواجد جماعة كاملة، وقد انتقلت من مكان إلى آخر، ويتواصل أفرادها مع بعضهم بعضاً بلغتهم المنتقلة معهم بالمقابل، كما يحصل مع هؤلاء الذين يهاجرون إلى أصقاع مختلفة من العالم، ويعزّزون حضورهم الإثني لغوياً، بالنسبة لليهود والعرب والكرد منذ عدة عقود زمنية، عبر أدبيات ثقافية تخصهم؟

إنه قياس محرج لمن يعتمده هنا.

٢ ـ الكردي في نسبه الشيطاني

يمكن التوقف عند عدة نقاط، ونحن بصدد الرواية هذه، وكيف تشكلت وتشابكت عناصرها في وحدة سردية واحدة:

* هناك ما يربط الكرد بإماء سليمان (النبي المعروف يهودياً قبل كل شيء).

* هناك ما يربط حمل بعض هؤلاء الإماء بالشيطان، وأحياناً بطائفة من الجان الأشرار.

* هناك ما يدفع بهؤلاء الإماء الحوامل (المنافقات) خارج وسطهن الاجتماعي، ليضعن حملهن في مكان ناء، وليتشكل النسل الكردي.

إن القارئ العادي ربما يقرأ هذه الموتيفات الآنفة الذكر، ويتلمس فيها ذلك المنحى الأسطوري أو الخرافي أو المعتقدي، ولكن لا أعتقده يكتشف بسهولة الخفي من الموتيفات تلك، إلّا إذا كان معنياً بدور السرد وخلفيته الثقافية والمعتقدية في تأريخ وقائع موجهة كهذه، وفي وضع كهذا، بوسعه مقاربة ذلك الصوت المصمت داخلاً، ومساءلته، وفي الآن عينه ممارسة مقارنة نقدية: تاريخية أو معتقدية أو ثقافية، ولعلي في ما أنا بصدده ساع إلى متابعة القوى المكوّنة للموتيفات المذكورة، وتبيان كيفية وصل الكردي نسباً بما تقدم ذكره.

من المعلوم للمطّلع قبل كل شيء، أن الامتيازات الإلهية التي منحت لسليمان النبي اليهودي، يحسد عليها، فهي بالكاد منحت لسواه، إلى درجة يبدو فيها متفوقاً على الأغلبية الساحقة من الأنبياء المعتبرين إسلامياً، كما في حال سيطرته على الجن ومعرفته للغة الحيوانات وتسخيره الريح في خدمته، وتميزه بالفحولة الجنسية، وهي مزايا خاصة به وحده تماماً، أسهب في وصفها وبنوع من التلذذ والاستمتاع والتماهي النفسي الكتبة العرب المسلمون، من خلال ما ورد ذكراً عن سليمان في القرآن والحديث النبوي كذلك[٢٤]، ولكن المتتبع لمجريات الأحداث التاريخية يلحظ فيه ذلك القائد العسكري واليهودي المعني بيهوده ويهوديته، ورغم ذلك فقد جرى تعظيمه لاحقاً: إسلامياً بصورة رئيسة، في ظل مفارقة تاريخية قائمة حتى الآن، تتجسد في كون رموز العرب العاربة ممن اعتبروا منقرضين مصدر ذم، أو للعبرة المركّزة على الماضي، كما جاء ذلك في الكثير من السور أو الآيات القرآنية (عاد وثمود وإرم خصوصاً)، بينما تبرز رموز اليهود المذكورين في القرآن وفي مجمل الأدبيات الإسلامية حتى الآن، مصدر تعظيم وتفخيم، وهم الذين حاربوا من يعتبرونهم الآن الشعب الأكثر تعرضاً للظلم على أيديهم (أي الفلسطينيين)، ويشكلون خطراً على عموم عرب اليوم، اليوم وغداً، كما يجري تصويرهم، أعني اليهود، وإن يجر تمييز أحياناً بين يهود اليوم ويهود الأمس، إلا أن الصفة الغالبة هي هي، وهذه المفارقة لم ينتبه إليها أي معني بالبعد التاريخي للعلاقة المزدوجة: العربية اليهودية، أو اليهودية العربية. والمهم هو هذا الجانب الميثولوجي فيه، إذ من خلاله أو انطلاقاً منه، تم سرد وعقلنة وقائع كثيرة، بحيث ينفصل ذاك من منزعه الإنسي وهو يحقق أعمالاً يستحيل إنجازها في الحالات العادية. ووفق التصور هذا، يمكن الالتقاء به في أي مكان بسهولة لافتة، وإلى جانب ذلك كان عنده ألف من النساء (سبعمائة أمة وثلاثمائة مهرية)، وهناك من يقول العكس. ما يهم هنا هو بعد العظمة والفحولة الجنسية الفارطة فيه تناسباً مع مجموعة الامتيازات الأخرى، إذ ثمة توافق وتناظر بين الحالتين. إلّا أن اللافت للنظر، هو أنه لم يدم طويلاً، فما يعرف عنه هو أن حكمه دام ما بين عامي (٩٦٠ ـ ٩٢٥ق.م)، وأنه في الجانب الآخر لم يكن ذلك القائد التاريخي كما أتت على ذكره الروايات التاريخية (الإسلامية أكثر من غيرها) ومن خلال النصوص الإسلامية الكبرى (في القرآن والسنة، كما ذكرنا)، وفي الوقت نفسه يبقى المرء مأخوذاً بالحيرة وهو إزاء هذا الإفراط في تقريظه ومثلجته[٢٥]، والأكثر من ذلك (وهو موضوع بحثنا) ربط أصل الكرد عربياً ـ إسلامياً هنا، بإمائه (لا بد من

دراسة كاملة، ومن النواحي كافة، حول الإماء ودورهن في التاريخ: قيمة ومكانة، بالنسبة للأفراد والشعوب، وعلى مستوى الرمز والدلالة، حيث يكون رجل أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ، هو إسماعيل، كما هو أبوه في غرائبية انتقالاته، ابن الأمة الأكثر قابلية للدرس، معلم العربية لمن لم يعرفوها (من كانوا في الأصل؟) ومن ثم يكون الكردي الأقرب في المدون عنه إلى الأسطورة هنا ذماً طبعاً ابن الأمة بدوره، لكن المنبوذة بالمقابل، جديراً بالدراسة المقارنة...)، وهي علاقة تضعنا في قلب التاريخ المؤسطر من جهة وبتلك الإحداثيات التاريخية ـ الجغرافية معاً، إذ لا بد من وشائج قربى معينة، أو من صلات وصل بين الجانبين، وما علينا إلّا أن نيمّم شطر التاريخ الحي، وفي قلب الجغرافيا المسماة تماماً، فتبرز لناظرينا القوى الحية المتنفذة في تلك المرحلة والمسيطرة على المنطقة. نذكر هنا الآشوريين والآراميين وقوة المتخيل العظمى لكتبة التوراة في الظل، وعملية السيطرة على القدس والسبي الإسرائيلي لاحقاً، حيث توجد إشارة يتوقف عندها الدكتور أحمد سوسه اليهودي، كما هو معلوم، ومن باب التحديد فقط، تستوقفنا بدورها، وتخص الهوية السامية لسليمان، تتضمن بالمقابل حديثاً عن الآشوريين والأكراد وما يتعلق بثقافات نابعة من شبه الجزيرة العربية، ومن ثم (وسليمان من معدنهم، فهو نصف عربي (وهذه حصته البابلية) وهو نصف كردي)، لكنه بالمقابل مدين لمصر روحياً وثقافياً كذلك، إلّا أن اللافت فيما بعد، هو تناوله، وفي عنوان فرعي (الأسباط العشرة المفقودون والمسيحيون النساطرة في كردستان)، إثر عملية السبي الآشوري للإسرائيليين، وقوله لاحقاً (ومن المهم ذكره في هذا الصدد أن هؤلاء اليهود المسبيين لا يزالون رغم مرور حوالى ٢٨٠٠ سنة على نفيهم إلى كردستان يتكلمون فيما بينهم بلغتهم الأصلية، اللهجة الآرامية الغربية القديمة التي كانوا يحرصون كل الحرص على تهجير هؤلاء اليهود الأكراد إلى إسرائيل من دون بقية يهود العراق، وذلك لأنهم أصحاء الجسم يمتهنون الفلاحة وتربية المواشي فهم يصلحون أكثر من غيرهم من اليهود كأياد عاملة في الحقل)[٢٧]، فالسؤال هنا لا يطال فحوى القول المقتبس آنفاً، وإنما مدى مصداقيته التاريخية، وأرضيته الجغرافية: كيف يمكن الحديث عن سليمان النبي، رجوعاً إلى بدايات التاريخ المذكور، أي ضرورة أن نتوقف عند سنة ٨٧٠ ق.م تقريباً، كون كتاب سوسه صدر قبل ثلاثين سنة ونيّف، وحينها كان سليمان في حكم الميتين، وكان العالم في متحولاته السياسية والاجتماعية مختلفاً في المنطقة الواقعة بين فلسطين وكردستان، بحسب قوله[٢٨]، ويبقى علينا الدخول في العالم الميثولوجي والمعتقدي للنساب والذين

اعتمد عليهم في تسجيل روايته المذكورة. فإذا كان هناك ـ بالفعل ـ أصل كردي، من خلال التلاعب التاريخي، بتقديم فترة السبي، لتشمل ولادة سليمان من أم كردية على الأقل، فهذا يعني أن الرواية قابلة للمناقشة، وإن جرى تحويرها، لأسباب معتقدية مضادة تماماً، أي فصله عن كرديته من جهة الأم، وربط الأكرد بإمائه، ومضاعفة الإثم في الأصل الكردي (من سلالة إمائية)، وتجريم السلالة بالمقابل (حيث الأبوة: شيطانية ـ جنية)، وهذا يعيدنا إلى كيفية الاستعانة بالمتخيل الخرافي والمعتقدي المتداول بالتأكيد في المنطقة (لاحقاً)، وفي وعي جمعي عربي ـ إسلامي، انطلاقاً من تيمة الأسطرة المضفاة على شخصية النبي الإسرائيلي، لكن دون نسيان جانب، نعتقده مهماً هنا، وهو البعد الشيطاني ـ الجني، ذلك البعد الذي يستحضر إلينا مقتطفات مجتزأة ثقافية: زرادشتية وإيزدية، وبصورة خاصة بالنسبة للمعتقد الإيزدي الذي اعتبر ديانة مرفوضة، مطاردة، من قبل ممثلي الإسلام خصوصاً، لأنها، كما روّج عنها لتشويهها في حقيقتها، تراهن على الشيطان، ولا يبدو تصور كهذا مستبعداً، وإنما أكثر قابلية للطرح وإمكانية مناقشة، وإلّا فإن السؤال الذي يمكن طرحه، هو: كيف يمكن تقبّل مثل هذا النسب، وتقييمه خارج دائرة صراعات العقائد؟ وفي الوقت نفسه، يمكن مقاربة الخاصية المكوّنة للنسب المذكور، بتأريخه، بالرجوع إلى السبي اليهودي آشورياً، وسيطرة بني آشور على المنطقة وقتذاك، حيث تم الدفع بجموع عديدة من اليهود المسبيين إلى منطقة كردستان المتميزة بوعورتها وتضاريسها الجبلية، وكأنها، كما يبدو كانت بمثابة (المعتقل الطبيعي)، محمية من قبل أكرادها، وفي الآن عينه يتم تحاشي اليهود في منفاهم المركّب هناك، ولكنها إرادة التاريخ المسيس: العقائدية والمذهبية والإثنية بالمقابل، تلك التي تمارس تخريجاً وتوليفاً للأقوام والشعوب والأمم، لحظة الانتصار والانكسار، الانتصار الذي يطلق للسان الفائز العنان إلى أبعد مدى له، والانكسار الذي يحيل المهزوم إلى مادة متعرضة للتركيب والتشذيب وفق مواصفات وعلامات فارقة تمتد نحو المستقبل، كما في الحالة الدرسية التي نواجهها.

وبوسع سائل أن يقارب ما تقدم، ويتمعن في البنية المعتقدية المركبة للنسب الموسوم، ويتوقف عند خاصيتها المميّزة لها، ويسأل: ما الذي يستفاد منه في سرد نسبي كهذا؟ وربما كان الجواب هو: ما يستفاد منه، كامن في الرهان عليه، إذ إن النسّاب العربي الإسلامي، أساء إلى الذين تحدث باسمهم، ممن استهوتهم ظاهرة الأنساب في علامتها أو طبعتها التوراتية المذهبة، أكثر مما أفادهم، من جهة الأرضية التي يقوم عليها بناء النسب، ذاك الذي يتجلى في جملة مقوماته موجهاً توراتياً، ولصالح اليهودي الذي يزعم المسلم،

أو العربي المأخوذ بغواية النسب في استقطابيته التوراتية، أنه بذلك يؤكد ما يريد معلياً شأن دينه (الإسلام)، وما يفصح عن ذلك، هو المناخ التوراتي المهيمن على واعيته وعلى فاعلية متخيله، وهو يتحدث عن التاريخ، وشخصيات التاريخ، وخصوصاً ذات المدى الكاريزمي البادي للعيان (شخصيات يهودية) على حساب ما عداها، دون استثناء (مصرية مثلاً) أو كما في حال (بلقيس) المشوهة تماماً في نسختها العربية الإسلامية، رغم عظمتها كامرأة متفردة تاريخياً، فكيف الحال مع النسب الكردي الذي يتشكل ويتموقع كاعتبار تالياً، ومن الخارج؟!.

٣ ـ الكردي في نسبه الميثولوجي المجهول

من هو الضحاك، ليكون منعطفاً تاريخياً في حياة الكرد الذين تناسلوا من بعد ظهوره الأسطوري ـ الخرافي؟ ما هو انتماؤه الذي يتحدد مزجياً (بين العربي والفارسي)؟ لماذا برز الكردي كانتماء عرقي، سلالي، إثني، إثر تجلي هذه الشخصية الغرائبية تاريخياً؟ المتمعن في الاسم، لا يرى فيه ما يضحك، بقدر ما يسخط، كون الإضحاك وفق المتداول يرتبط بمفارقات معينة، فهل كان المراد من تكوين شخصه بالصورة تلك، هو إضحاك القارئ، للاعقلانيته، أم لأنه يقيم في عالم من المفارقات، لهذا لا يجد بداً من الضحك، فهو ضحاك إذاً؟ ولعله في المدلول اللفظي الفارسي منزوع المعنى، فهو غير مأخوذ به. ثمة رأي للطبري المؤرخ هنا، وهو يتحدث تحت عنوان (في ذكر بيوراسب وهو الازدهاق) حيث يقول (العرب تسميه الضحاك فتجعل الحرف الذي بين السين والزاي في الفارسية ضاداً والهاء حاء والقاف كافاً) ولاحقاً يروي لنا ما يخص شرانيته فقد (كان عاصياً وأنه غصب أهل الأرض بسحره وخبثه وهوّل عليهم بالحيتين اللتين كانتا على منكبيه... ويقول كثير من أهل الكتب أن الذي كان على منكبيه كان لحمتين طويلتين ناتئتين، كل واحدة منهما كرأس الثعبان كان بخبثه ومكره يسترهما بالثياب، ويذكر على طريق التهويل أنهما حيتان تقتضيان الطعام... إلخ)[٢٩]. إنه بذلك يضاعف من فاعلية المروية المتعلقة بالضحاك هذا، كما يسمى، دون التدقيق في الاسم الفارسي، وهو مطلع بالتأكيد على المعنى، كونه غير عربي، وأستغرب سكوته إزاء هذا التغافل عن الكلمة العربية التكوين أصلاً عنده! والمهم بالمقابل أيضاً، هو إيجاد مخرج للنساب، ليرينا أصلاً مختلفاً للنسب الكردي مقلقاً أشد القلق في بنيته الثقافية والمعتقدية، لكن يبقى عنصر الغرابة عقلانياً من جهة النظر إلى الكردي: الكائن الموغل

في الغرابة، واللغزي في أصوله. ففي الحالات جميعاً، بخصوص هذه النقطة، ثمة بداية هي ذاتها مثيرة للتساؤل تتعلق بالتمهيد القسري لظهوره، ربما كفضلة تاريخ ما. إذ في الحالة الأولى تم ربط النسب بأصول شكلت أسماء لقبائل وعشائر عربية، وفي الحالة الثانية تجلى النسب المذكور شيطانياً ووضيعاً وفق الاعتبار التاريخي القيمي وقتذاك، وفي الحالة الثالثة هذه، يجري إيغال النسب في اللامحدد أو اللامتعيَّن بسهولة، بظهور الكائن الغرائبي (الضحاك) الجامع بين إثنيتين، وعلى الأثر يبدأ تاريخ الأكراد خارجاً لكن دون نسيان البداية الغامضة، وهنا يكون ظهور هذا الشرير سبباً لبروز تاريخهم، دون متابعة تحليلية تاريخية ودلالية متأنية لظاهرة كهذه[٣٠]، إذ الطبري نفسه لم يثره الاسم في الحد الأدنى، كما ذكرت، وإنما قابله بـ ((ازدهاق))، ومن الصعب الأخذ بهذا الاسم، من جهة الدلالة الواضحة، حيث الاسم الأول بيوراسب بعد تحوله القيمي هو الذي يظهره باسم آخر ملفوظ خطأ، أي ازدهاق، وهو لا علاقة له بالضحاك، وإنما بالتحول الطارئ على شخصه كعقاب، ليظل راسخاً في الذاكرة، حيث يشير إلى الحيتين تماماً، وفي الغالب، والاسم في الأصل دي زه، ثم جرى تحويره لاحقاً[٣١]، كون جامعة النقائض، وهي هنا تشكل الحالة العقابية للشخص، وفي الآن عينه، فإنها تستحضر الشيطان نفسه، لتكتمل المجموعة التاريخية المدفوعة إلى واجهة الأحداث الكبرى نسبياً، عندما ندرك ونستدرك أن هناك علاقة قوية بين الحية والشيطان بالذات، في المأثور العربي الإسلامي، ومن خلال المواجهة الميثولوجية الذائعة الصيت بين الحية وقد تجسدت الشيطان أو إبليس، وتمكنت من الدخول إلى الجنة لإغراء آدم وحواء بالتناول من الثمرة المحرمة، وقد كان كل منهما ذا مكانة اعتبارية جلية قبلئذ (الشيطان في ملائكية نسبه الأعظم، والحية الشاهدة على الحياة، والجامعة بين قطبي الحياة والموت والموغلة في أصولها في التاريخ التليد: الشفاهي والمكتوب)، والذي يسعنا السؤال حوله هو: أليس الحديث عن الكرد بالصيغة السالفة الذكر، بمثابة عقاب معين لهم، على حالة عصيان لم يؤرخ لها تاريخياً، ضد الذين جاوروهم أو خالطوهم، ثم جرت وقائع ومواجهات فيما بينهم، كان توليفهما طردياً بهذا الشكل؟

إن ما يمكن المساءلة حوله مجدداً، هو ضرورة التنقيب في كيفية تسجيل التاريخ النسبي لشعب أو جماعة أو إثنية ما هنا وهناك، حيث يتبدى للعيان بداية هو: كيف هو الاعتبار المكاني والزماني للمقيم في الفسحة المكانية، وفي مرحلة تاريخية جرت الإشارة إليه؟ ولعل توضيحاً كهذا يرينا، في حدود ما هو عام: طبيعة أو نوعية علاقاته بالجوار،

وما في ذلك من صدّ وردّ وودّ، وطبيعة القوة المكانية والمادية والرمزية التي يتمتع بها، وكيفية بروز صورته وحراكها النفسي في المتعاملين معه أو بالعكس؟ في الاعتبارين المشار إليهما ما ينبغي التوقف عندهما؛ في الحالة الأولى، تتبدى الفسحة المكانية بكامل توصيفاتها ونفوذ بيانها الجغرافي وفاعليتها البيئية وهي تشكل بالمقابل صورة متشكلة، ولو مبتدعة، عن المقيم في المكان، وطريقة عيشه، وحتى سلوكه على أكثر من صعيد، أما في الحالة الثانية، فثمة تاريخ يساعدنا في تحديد المرحلة ومفارقاتها، إن وجدت، داخلاً وخارجاً، وتوتراتها المتعددة القوام والقوى، والنفاذ أكثر إلى قلب الظاهرة المدروسة أو المحسوسة، وما فيها من نظام ثقافي، أو قيمي متّبع أو مبتدع أو متأصل أو متجدد.. إلخ، له دوره في إبراز حدود علاقة المقيم مع الجوار، وما يمكننا تحديده في التأريخ النسبي كردياً، هو الفسحة المكانية العامة، حيث يبرز المجال التاريخي الجبلي، وهذه (اللصقة) التضاريسية تشكل مدخلاً نحو فسحة أكثر وساعة للتعرف إلى الذين كانوا يقيمون علاقات معه، هذه التي لا تبدو إيجابية، إذ إن تحديد النسب بالصورة السالفة غير قادر على تعيين المتصور فعلياً، الأمر الذي يترك المجال مفتوحاً لأكثر من سؤال يمس جوهر الفاعل النسبي أو المكلف بذلك، حيث تقديم الصورة ناقصة ومؤسطرة هكذا يعادل الموقف المعتقدي من المعني على أرض الواقع.

٤ ـ الكردي في نسبه الفارسي

ارتبط الكردي جملةً، في الكثير من الروايات التي كانت تأتي على ذكر الأعجمي أو الأعاجم بالفارسي، والفارسي كان يتضمن الكردي، كما لا يخفى على كل معني بموضوعة الأنساب، وكيفية ورود أسماء الأمم والشعوب، وهذه الإحالة النسبية بالصيغة الواردة، تفصح عن عدم ورود الكردي مستقلاً عن غيره داخل كيان جغرافي في غالب الأوقات، ولعل القيام بجردة للمحطات التاريخية التي يمكن فيها معاينة (الحافلة) النسَبية الكردية، لرأيناها في المجمل مرتبطة بغيرها، بحيث لا تتعدى استقلاليته التاريخية وسيادته على غيره منذ وجوده على مسرح الأحداث التاريخية بضع مئات من السنين مجتمعة (كما سنلاحظ لاحقاً)، بحيث يبرز خزّان الشعوب الضخم في المنطقة التي شهدت كثافة سكانية هائلة وصراعات وحروباً واستقتالات متعددة المرامي (بلاد ما بين النهرين وما يجاورها)، غير قادر على الكشف عن الكردي، وهو يعيش في ظل سلطات مختلفة لا تعنيه، ولا تتمثله بالاسم، وإنما كان الخزان هذا يغلي بأسماء الذين سادوا وتميزوا

بالقوة والجبروت التاريخيين أكثر من سواهم، وهذه هي العلامة الفارقة الكبرى لحيوية التاريخ وبروزه ممهوراً بأسماء المتحكمين بدفته. والمؤرخ العربي الإسلامي، أو الإسلامي كان يعتمد منطق القوة في مختلف دلالاتها، سواء عن قصد أو لأنه كان مأخوذاً بغواية السلطة التي كانت تبدو له أكثر منعة واقتداراً وقابلية للاستمرار، وهو يتحدث بلغتها، وهذا ما يمكن معايشته وملاحظته اليوم أيضاً، فالكثير مما يعتبر فولكلوراً خاصاً به، أو من نتاجه الإبداعي، كثيراً ما يستحيل مشاعاً يسهل اقتناصه واستثماره في لغة من يسوده، ودون الدخول في تفاصيل الموضوع المعضل هنا، ومن بينها ما هو سياسي واجتماعي وأمني وذاتي، بحيث تتجلى لغة السائد أكثر إثارة وجاذبية للتعبير عن الحالة النفسية أو الفكرة في عمل ذهني أو الذات في منحى سلطوي هنا وهناك، وليس في حيّزه العربي وحده.

عودة إلى المسعودي

يقول المسعودي إنه تفرّغ من كتابه سنة ٣٣٦ للهجرة، وهذا يعني توقفه عن المتابعة قبل رحيله الأبدي بسنوات عشر، ولعل السبب واضح، وهو يكمن في البعد الأمني الشخص قبل كل شيء، فلقد كان هناك اضطرابات وثورات تعصف بكيان الإمبراطورية العربية الإسلامية، تلك التي فقدت وحدتها وعلامة قوتها ككيان واحد، إذ يمكن الحديث عن انتفاضات وثورات وحركات عصيان في مختلف أرجائها، كما في حال الخوارج والقرامطة والزنج والكرد ضمناً أو بشكل مستقل (كما سنرى لاحقاً)، إضافة إلى وجود حكومات ذات استقلالية جلية عن مركز الخلافة أو متمتعة بنفوذها في قلب الخلافة، كما في حال حكم (آل بويه ٣٢٠ ـ ٤٤٧هـ)، وكذلك الدولة الحمدانية في حلب (٣١٧ ـ ٣٩٤هـ)، عدا عن أن العناصر المكونة لبنية السلطة كانت متعددة إلى درجة التعارض مع بعضها بعضاً: عربية وفارسية وتركية خصوصاً، وكل ذلك ترك أثره الجلي في الكتابات المتعلقة بالآخرين، ومدى قربهم من أولي الأمر في بغداد وغيرها من مدن النفوذ الأخرى والمنافسة لها، أو بعدهم عن ذلك، ويبرز الكرد معرضين لأكثر من تلوين لما هم عليه على أرض الواقع، وبشكل خاص إذا راعينا شخصية المسعودي وشيعيته البارزة التي كان لها أتباع ودعاة في شتى الأصقاع، فكانت صورتهم بالطريقة الآنفة الذكر.

النسب الكردي في المنحى الآخر

هل يمكن الحديث عن النسب الكردي خلاف ما تقدم؟ وهل استطاع الكاتب الكردي تعزيز هذا الجانب المؤثّر تاريخياً؟ وكيف تم ذلك؟ لعلّي، وأنا بصدد الجانب الآخر من الموضوع الإشكالي، ولأنه يخصني أنا بالذات مباشرة، حيث أتحدث عن ذلك دون مواربة، بغية التشديد على حساسية ما أنا معني به، لعلي من خلال مجموعة النقاط المستثارة، أستطيع تصفح كتاب الآخر: الكردي وهو يتعقب نسبه، وموقعه مما يقول، ونظرته إلى نفسه داخل هذا المنحى. ولدي، للتنويه، عدة أسماء عاشت في مراحل تاريخية مختلفة، أقدمها لا يتجاوز الخمسمائة عام، وهذا لا يشكل مثالاً نموذجياً يحتذى في البحث التاريخي النسبي، بخصوص من يعتبر الأقدمَ من ذلك بعدة آلاف من السنين لحظة التوقف عند أهم الدراسات الحديثة حول ذلك، أما الاسم الآخر، فقد عاش قبل مئتي عام ونيف، أما الآخرون فهم عاشوا أكثر المستجدات العاصفة في المنطقة برمتها، ومنها كردستان وإشكالية التقسيم، وتبعاتها على يومنا هذا.

في مقدمة هؤلاء يأتي ذكر شرف خان البدليسي الذي انتهى من تأليف عمله المشهور (الشرفنامه) سنة ١٠٠٥هـ/١٥٩٦م، وباللغة الفارسية. إنه الأثر الأقدم حتى الآن في الحديث عن الكرد، وقد جاءت المقدمة هكذا (في البحث في أنساب الشعوب الكردية وشرح أطوارهم)، ولعله في مقدمته كان معبّراً عن نزوعه الإسلامي، ومكرراً في الغالب، ما كان سائداً ورائجاً وقتذاك عن الكرد. فهو في الرواية الأولى يعتمد على المسعودي، أو على الرواية التي أوردها المسعودي، إلا أنه يختلف عنه في النهاية قليلاً عندما يقول، إثر تزايد أعداد الذين يتم إنقاذهم من جبروت الطاغية الضحاك، كما ورد اسمه تماماً هنا (اجتمع خلق كثير ذوو لغات شتى جيء بهم من مختلف الأقطار في محل واحد فتزاوجوا، وتناسلوا فازداد أولادهم وحفدتهم وأتباعهم شيئاً فشيئاً، فدعي هذا الجمع ـ أخيراً ـ باسم الكرد)[٣٢]. البدليسي هنا، كالمسعودي لا يوثّق رواياته، بقدر ما يعتمد على السماع، خصوصاً أنه ذو منصب رفيع، بوصفه أمير إيالة (بدليس)، على عهد سلطنة السلطان محمد خان الثالث، ألعله كان يعتقد أن ذكر الراوية يقلل من مكانته، ولهذا يمارس السرد الروائي من عنده، وهو نفسه يكون قد قرأها في مصدر ما أو أكثر، أو سمعها من طرف ما، ولكنه في كل الأحوال، لا يمارس تدقيقاً في ما يذكره من روايات، رغم أن المقدمة هي (في البحث في أنساب الشعوب الكردية)، أي أنه يعرّف بنفسه باحثاً،

وها هو يعتمد على النقل وليس البحث، أم أن البحث كان في عرف وعرف أهل عصره هو أن يسجّل ما قرأه أو سمعه فقط؟ إنه، كما يلاحظ، غير معني بخاصية هؤلاء الذين يلتقون معاً في الجبال، ورغم اختلاف لغاتهم، يتوحدون في مصير واحد، وتدريجياً، وبعد أن توحشوا، ينسى الجميع لغاتهم ويتعلمون لغة جديدة. ثمة فترة زمنية طويلة تستغرقها عملية التخلي عن لغاتهم مجتمعة، كما يقول نص الرواية، لكأن كل واحد من هؤلاء كان يعرف لغة واحدة هي لغته التي يحملها معه، دون معرفته للغة الآخر، وفي الحالة هذه، يا ترى كم كان عددهم؟ لا بد أن يكونوا من الكثرة ذكوراً وإناثاً هنا، بحيث يتواصلون معاً اجتماعياً ووجدانياً ليتشاركوا في عقد اجتماعي لغوي جديد يوحدهم معاً، رغم أنهم ينتمون إلى العالم الجغرافي السياسي الذي يسيطر عليه الضحاك ذاك، ولا بد أن ثمة لغة واحدة كانت تضع الجميع تحت سيطرتها، هي لغة الحاكم الأعلى، حتى لو كان هناك من لا يتقنها تماماً. إلا أن الذي يمكن استخلاصه من الجمع المختلف والغرائبي، هو أن الكرد خليط أعراق، خليط لغات، إذ لم يتشكل هؤلاء كالكثيرين غيرهم في مكان واحد وبصورة طبيعية، ويمكن ربطهم بنسب واحد، وبلغة واحدة، أو حتى عدة لغات، كما في الحديث عن العرب وتنوع لغاتهم. المسعودي ينقل إلينا وجهة نظر أولئك الذين يحيلون الكرد أنفسهم إلى أكثر من مصدر عرقي، جغرافي، لغوي، معتقدي، والذين يتخذون منهم موقفاً سلبياً بصورة ما، ثمة ظلال تتراقص، واردة إلينا من على عتبات بابل وتشابك ألسنتها، وكيف انعقدت ألسنتهم حول برجها، وهم مختلفون، فكان لا بد من تفريقهم عبر لغاتهم، ولكنهم هنا، توحدوا وشكلوا لغة تمثلهم، بسبب اختلافهم اللغوي. أكان ذلك تنازلاً لكل منهم عن بعضٍ مما عنده بحكم الضرورة ليحسن العيش المشترك مع البقية، أم أن لغة مختلفة كلياً هي التي تشكلت لاحقاً؟ ربما كان للبدليسي تصور مختلف يخص أنساب الكرد، فحديثه عنهم بصيغة الجمع، يشير إلى اختلافهم وتوزعهم في أماكن مختلفة جغرافية مختلفة ومتباعدة، ولذلك كانت لهم لغات مختلفة وليس لهجات، كما في الحديث عن (الكرمانج، واللر، والكلهر، والكوران..). أتراه يمارس نقداً مبطناً أم ينقل رواية يعترف بها، وإن كان في ذلك تنوع في التأويلات؟ في رواية أخرى، لها علاقة بالجانب السلوكي، يذكر فيها، أن صفات ذاتية لازمة لهذه الأمة (هكذا ترد المفردة)، من وفرة للشجاعة وشدة الحماسة والغيرة، وكأنها غريزية فيهم، هي التي أدت على تسميتهم (كرداً). ومن المعلوم تاريخياً وفي المنحى اللغوي أن كلمة الكرد تعني بالفارسية: البهلوان، البطل، وربما كان في قول أحد شعرائهم ما يفيد هذا المعنى

لاوى بزانن (كورد) له (كورت) نيه به لكو له (كورد) ه شايه يه ت ث ئه مه يه دلسوزن، ئازان، كورجن، جوامير خوش خوو، وخوش ره وشت، نه به رد ودلير

[لكي يعلموا أن (كرد) ليس من (كورت ـ القصير) بل من (كورد ـ البطل) يكفي دليلاً أنهم رحماء، شجعان، نشطاء، ذوو شهامة، حسنو الأخلاق، جميلو السير، مكافحون وأبطال]. هذه الرواية لها علاقة بالجانب الشخصي، بالوصف المتعلق بوضع الكرد وطبيعة علاقتهم بالمحيطين بهم وفي مواقف تاريخية مرسومة. بينما تأتي الرواية الثالثة لافتة (ومنها ما قيل: أن من الحكماء من قال: الأكراد طائفة من الجن كشف الله عنهم الغطاء!!، وهي رواية تخص ما كان متداولاً عنهم في جبالهم، وتتعلق بسلوكات خاصة إزاء المتعاملين معهم من الآخرين. والمترجم نفسه يتوقف عند مفردة (الجن)، فيرى أنها لم ترد في معناها الحقيقي، فهي معربة من لفظة (ديو ـ ديواز) الإيرانية، وتعني: الشيطان، العفريت، البطل، العملاق، العربيد، ويؤكد ما ذهب إليه استشهاده بالآية القرآنية (شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً)، أي: الإنسان الشرير. وهي في عمومها رواية ليس بالإمكان ضبطها من جهة المعنى، إنما يمكن مقاربتها، ودراسة سلوك الكرد وأماكن إقامتهم، وطبيعة علاقتهم بالأنظمة التي كانت تحكمهم، وبالشعوب والأمم المجاورة، وهي حالات ترتسم في مواقف قيمية. إذ إن البيئة الجبلية الوعرة، واختلاف التضاريس، والحذر المعتمد من قبل الكرد، وكيفية مواجهتهم للآخرين مشاهد لا يمكن التغاضي عن واقعيتها؛ عدا عن ذلك، فإن كلمة (ديو)، حتى الآن في لغتنا الكردية المألوفة (الكرمانجية تماماً)، تعني العفريت، أو السعلاة الأسطورية في الليل، وكذلك كل حيوان ضخم مخيف يقال عنه عن أنه مثل (ديو)، هذا إذا لم نَقُل أكثر متسائلين: ما علاقة هذا المفردة بما ورد مثلاً في الفرنسية dieu، أي (الله) أو (إله)؟ ثمة إمكانية للبحث هنا في التعالق بين إلهين، أحدهما للخير، والآخر للشرز ـ رادشتياً. ورغم ذلك، فإن إرجاع الكرد إلى الجن، يفصح عن منظور معتقدي آخر، وكأنهم موجودون وغير موجودين، ولكنهم في عمومهم غير مرغوب فيهم. ولعل الرواية الأخيرة هنا، تعمّق هذا الجانب الشقاقي أكثر (ومنها ما رواه بعض المؤرخين: إن الجن والعفاريت تزاوجوا مع بني الانسان، فنشأ منهم الشعب الكردي!!)، ليقول معلقاً في النهاية (والعلم عند الله على كل تقدير)، حيث يذكرنا المترجم بما يقال عن ربط الكرد بجواري النبي سليمان، وقد تحدثنا عن ذلك سابقاً، والتداخل بين الروايتين قوي كما هو ملحوظ[٣٤].

يبقى البدليسي الرائد في وضع أنساب الكرد والمتحدث عنهم باعتبارهم شعوباً، منطلقاً من توزعهم الجغرافي، وناظراً إلى كل جماعة منهم، باعتبارها شعباً، ولكنه يظل المأخوذ تقليدياً بجل الروايات المتداولة عن الكرد من قبل الآخرين، إذ من أصل روايات أربع، رغم التشابه بين الروايتين: الثالثة والرابعة نسبياً، ثمة رواية لها علاقة بالوصف، وهي يمكن أن تدحض أو يصعب الاعتماد عليها، لأن النسب حديث عن أصل معين، بينما الوصف فهو تحديد مواقف تتضمن سلوكات معينة، ومن قبل من اختبروهم، أو عايشوهم ظرفياً أحياناً.

أما علي أكبر وقائع نكار اللغوي الكردي، من أبناء منطقة (سنندج) الكردية في إيران، والذي توفي سنة ١٣١٧هـ، فإن ما يورده من روايات في مقدمة كتابه المتعلق باللغة (بدائع اللغة)، وهو تحديداً: قاموس كردي ـ عربي، فثمة طرافة في بعض رواياته، وتقليد للآخرين مما تعرضنا لهم آنفاً، حيث يبقى المسعودي في صدارة الذاكرين للأنساب. ففي الرواية الأولى يذكر أنهم من (نسل كرد نام الذي كان والده معاصراً للضحاك)، وعندما يحين دور والد كردنام يهرب إلى جبال معروفة الآن بجبال كردستان (وهناك تعرف على جنية وتزوج منها فولد لهما ولد سماه (كرد نام) الذي كثرت ذريته)، ويحاول تأكيد هذه الرواية بحديث منسوب إلى محمد هو (الأكراد طائفة من الجن)، نكار، في روايته الهجينة (حبث تجمع بين التبعية لما كان متردداً في عصره، وبين إضافة رتوش إليها) يقدّم صورة مشهدية مؤسطرة، مكوّن رئيس فيها (جهة الأم)، مستقدم من عالم لامرئي، عالم الجن، إنها خاصية العقل المسكون بالمفارقات، وربما بالغرائب التي تترجم واقع حال ما يفتقر إلى الاستقرار، ولا يستطيع تكوين صورة فعلية كغيره عمن يتحدث عنهم، وهو منهم. وتبقى الرواية رغم طرافتها مفيدة لنا، طالما أنها تعزز من السلوكية الغرائبية التي وضع فيها الكرد، فالنسب الجني من جهة الأم، لا يعني الذم باستمرار، وإنما الخفة وسهولة الانتقال والمفاجأة في المواجهة، وإن كان فيها أيضاً ما يشير إلى العنصر الإبهامي والاستيهامي في النسب المعلن عنه، رغم أن الكاتب يوضح مقصده بخصوص الرواية هذه، وعلى لسان آخر، بأن المضمون متعلق بخاصية التجلد والتيقظ والتحفظ عند الكرد، إضافة إلى انهماكهم في الحروب وأعمال الفروسية وغيرها، فالاستثناء الجني استثناء للكرد عن سواهم من البشر. ولا تختلف الرواية الثانية عما هو متعلق بما ورد عن الضحاك إلا قليلاً، ولعل الرواية الثالثة هي لافتة للنظر، حيث تتداخل من ناحية مع إحدى روايات المسعودي في الأصل العربي للكرد، وتتميز عنها من ناحية

ثانية، من التحديد المكاني، فالكرد هنا من نسل عمرو مزيقيا الذي كان أجداده من ملوك اليمن، وقد هاجر عمرو إلى بلاد اليمن وظهر له نسل هناك وذرية كثيرة.

لعمرك ما الأكراد من نسل فارس ولكنهم من كرد بن عمرو بن عامر(٣٥).

نكار، يعيدنا إلى عالم أو ساحة الرهانات الاجتماعية والسياسية، حيث الصراعات تستقطب كل القيم الموجودة في المجتمع، وضمناً ما يتعلق بعنصر النسب، كما رأينا في الصراعات القبلية عند العرب، والتي كانت العصبية أتونها المتقد، حيث انقسمت العرب والقبائل المكوّنة لمجموعها إلى درجة التناحر فيما بينها، والتحالف مع الأعداء في الخارج بوصفهم أصدقاء، لا بل من النسب نفسه، كما في حال القحطانيين والعدنانيين، وهذا ينطبق على الكرد بالمقابل، وبصور أكثر مأسوية ونشظّي واقع، كونهم موزعين بين دول عديدة، هي ذاتها تتصارع فيما بينها، وتختلف عن بعضها بعضاً مذهبياً، ويبقى اللجوء إلى نسب محدد، بحثاً عن ملاذ آمن أو مكايد لسواه، ومواجهة حرب رمزية، خصوصاً وأن الكاتب هنا، كان يعيش في سلطة فارسية ذات مذهب مختلف (شيعي)، فيكون النسب العربي الملكي الأصل برهنة للجرثومة الكردية وامتيازاً لها، عمن عداها، وإن كان في ذلك إعلان عن حالة تبعية، وليس تأكيد استقلالية بالفعل، وربما تجلى هذا الانحياز نوعاً من تحقيق الأمان النفسي، كون إيجاد النسب كردياً تماماً يشي ببروز عنصر مخاطرة لا تخلو من عواقب مهددة له.

ويبقى محمد أمين زكي بك الذي استلم عدة مناصب وزارية في الحكومة العراقية في الثلث الأول من القرن العشرين المنصرم، والمتوفى سنة ١٩٤٨، أول كردي، كما نعلم، يضع كتاباً ضخماً باللغة الكردية، هو (خلاصة تاريخ الكرد وكردستان) سنة ١٩٣١، ويبصر النور بالعربية مترجماً من جهة محمد علي عوني المتوفى في القاهرة سنة ١٩٥٢، وهو نفسه مترجم (تاريخ الدول والإمارات الكردية) الذي يعتبر الجزء الثاني والمكمل لـ (خلاصة تاريخ الكرد وكردستان) كما مر معنا. ولعل كتاب زكي بك هذا، يفي بالغرض من ناحية وفرة المعلومات المتوفرة فيه، وتنوع مصادرها الأجنبية إضافة إلى العربية، وتلك المقارنات بين مجموعة الروايات المتعلقة بالكرد وأماكن تواجدهم وصلاتهم بغيرهم من الشعوب الأخرى. والقارئ لا يجد صعوبة في معاينة تلك الحماسة التي تتبدى بها، واعتزازه الجلي بإسلامه كذلك، وهو يورد أخباراً ويتمحصها، وينتقل

إلى نتائج لا تخلو من يقينية بارزة، وربما تجلى في حماسة أحياناً مندفعاً وراء الفكرة التي تستحوذ عليه، أكثر من تقليبها على وجوهها المختلفة، ولكنه، كما أعتقد، في مجمل الكتاب يظل كغيره من الكتاب الذين يتحسسون من غياب أو عدم وجود مصادر مباشرة عن قومهم، تتحدث بلغتهم، أو تفصح عن تاريخهم مختلفاً عن غيره، وفي الحالة تلك، يكون انهمامهم بما يكتبون ممهوراً بالحماسة تلك، دون التخلي عن العمل البحثي الذي يعطي الوثيقة التاريخية القول الفصل غالباً.

فهو يستهل مقدمته هكذا (لما زالت كلمة العثماني العامة من الوجود في تركيا، وحلت محلها كلمتا التركي والطوراني، شعرت أنا أيضاً بطبيعة الحال ـ كسائر أفراد العناصر العثمانية غير التركية ـ شعوراً قوياً بقوميتي المستقلة عن الترك. فحملني ذلك على إظهار الشعور القومي الفياض والإحساس بالعاطفة الوطنية القوية)[٣٦]. وهي إشارة قد تفسر بأنها تنبىء عن وعي باذخ متضخم بالقومية الكردية، ولكنه في سياقه العام، يبدو مستساغاً، مقارنة أولاً مع الذين رفعوا راية القومية في الجوار، وخصوصاً أولئك العثمانيين الذين انسلخوا من عثمانيتهم ولبسوا ثوب القومية الضيق، وسعوا إلى تتريك العناصر الأخرى في وسطهم، ليس الكرد وحدهم، إنما العرب والجركس والألبان والأرمن والسريان.. إلخ أيضاً، ولم يكن انفصال العرب بدورهم عن الآستانة العاصمة الإسلامية قاطبة في تاريخ الإسلام الحديث، إلّا تعبيراً مضاعفاً تحت وطأة الشعور القومي، وهكذا سواهم من الأمم والشعوب التي سعت إلى التحرر من نير العثمانيين تدريجياً.

في سؤاله عن أصل الكرد ومنشئهم، لم يعط الجواب مباشرة، لم يبدأ كغيره من أسلافه الكتاب، بذكر ما كان يقال فيهم دون تمحيص، وإنما مارس الكثير من التأني والمقاربة التاريخية والآثارية واللغوية والاجتماعية والبيئية. لهذا يقول بداية، بخصوص (منشأ الكرد وأصلهم) ما يلي (هذا البحث من أهم أبحاث هذا الكتاب وأصعبها تحقيقاً، لأن الآثار القديمة الخاصة بالشعب الكردي أو بكردستان، المكتشفة حتى الآن، لا تعطينا فكرة قاطعة عن أصل الكرد ومنشئهم. فلذا نرى أنه لم يحن الوقت بعد، الذي يمكننا فيه أن نبدي رأياً حاسماً في مثل هذا الموضوع التاريخي. خ ص٢٧). في كتابته هذه، ثمة تأنٍّ، وخشية انجراف في محظور معين، وفي الآن عينه، رغبة في تجسيد البحاثة التاريخي الحصيف، وحرص على الرابطة الإسلامية، ولهذا فهو يغوص في التاريخ عميقاً، مبتدئاً برأي السوفياتي المعروف مينورسكي الذي يرى (أن يكون الشعب الكردي قد هاجر في

الأصل من الشرق شرقي إيران إلى الغرب (كردستان الحالي). خ ص ٢٨)، ليتعقب كتابات أخرى في هذا المجرى وسط منحدرات التاريخ، فيتوقف عند (كورتي)، ومن ثم عند بوهتان التي يعتبرها كما جاءت في نصوص قديمة بوتان الحالية، والتي سميت لاحقاً، في العصر الإسلامي جزيرة ابن عمر، ودون أن ينسى إشارة اليوناني: القائد العسكري، والفيلسوف والمؤرخ زينوفون، ويكتب أحياناً كزينوفون، بخصوص (رجعة العشرة آلاف التي حدثت في سنة ٤٠٠ ـ ٤٠١ ق. م) متحدثاً عن (الشعب الكروكي، قائلاً عن أن موطنهم يمتد إلى إقليم بوهتان خ.ص ٢٩). ليتوقف بعد عدة صفحات عند روايات البدليسي التي أوردناها سابقاً، لا ضرورة لذكرها ثانية، ولكن لا بد من إيراد قوله الذي يعلّق به على الروايات التي تعيد أصل الكرد إلى العرب، بأنها (غير صحيحة لا تستند إلى أدلة علمية. خ. ص ٤٨)، وبعدئذ يستعرض رأي سدني سميث، والحديث المتعلق بالشعوب التي تحركت في بلاد ما بين النهرين وشمال سورية، وما يتعلق بالميتانيين وصراعهم مع الآشوريين منذ أكثر من خمسة وثلاثين قرناً من الآن، وكيف برزت كردستان في مدها وجزرها الجغرافيين، نتيجة المواجهات العسكرية والغزوات المختلفة التي حدثت في إطارها واخترقتها، ولكن الذي يبقى هو في تأكيد الصفة الإثنية الكردية لأقوام عديدة عرفت قديماً (قبل الميلاد)، من مثل: الكوتيين، السوبارتيين، الميتانيين، الميديين.. إلخ، ليصل إلى نتيجة، إثر حديثه عن خاصية الجزيرة العربية التي اعتبرت ولا زالت الموطن الأصلي للساميين في تنوعهم، (ووجود صلة من بعيد بين أصل الشعب العربي وبين الشعب الأكدي السامي القديم)، وبالمقابل، يذكّر بما يقوله الترك عن أنفسهم بأنهم (يرجعون أصلهم القديم جداً، لبعض روابط ومشابهات لغوية، إلى (الهون) أو (القون) وهم من سلالة (شانغ يونغ) الذين كانوا في شمالي الصين حوالي مهر (أورخون) الأمر الذي يقتضي أن يكون القرن الثامن والعشرون (ق.م) مبدأ منشأ الشعب التركي)، لهذا وبهذا المنزع، يصل إلى نتيجة، لا أعتقدها تخلو من منطقية تاريخية موازية لمثيلاتها (ونحن كذلك ننسج على موالهم في هذا البحث فنقول: إن كردستان الذي هو الموطن الأول للسلالة البشرية الثانية وموضع انتشارها إلى جهات أخرى حسب الحادثات التاريخية، كان يسكنه في فجر التاريخ شعوب جبال (زاغروس) وتتألف من شعوب (لولو) و(كوتي ـ جوتي) و(خالدس ـ كالدي) و(سوبارو ـ هوري) وكان الشعب العيلامي يقيم في منتهى الشرق الجنوبي منه. ونظراً لبعض المناسبات والمشابهات اللغوية، ذهب بعض المستشرقين إلى أن هذه الشعوب هي من السلالة

القوقازية. فهذه الشعوب كلها ما عدا الشعب العيلامي هي الأصل القديم جداً للشعب الكردي. وقد أبدت نشاطاً كبيراً في عهد كل من السومريين والأكديين وفي أوائل عهد الآشوريين. خ. ص ٥٩). ربما كان ما ذكرنا يعطينا موتيفات عن الكرد من جهة أصولهم أو ما يخص نسبهم، ولكن دون البت في ذلك، إنما يبقى للقائل (أي قائل معني بما تقدم) أن يقول: هكذا تبنى الأصول على اللا أصول، أي أن كل الأصول هي افتراضية إذا دققنا فيها بالجملة، وأجرينا مقارنة بين أصل وآخر، ومن هنا منشأ الصراع على الجغرافيا، حيث تتدخل الإرادة، والآمال المشتركة، واللغة، والثقافة، والمعتقد، وبنسب متفاوتة من شعب لآخر، حسب القيمة المتضمنة في كل عنصر، كما في الإشكاليات الكبرى التي نقرأ عنها بخصوص جزيرة العرب، والتي تتعلق بكتاب مختلفين في انتماءاتهم المذهبية والثقافية والمعتقدية، ولأن مكونات خزان الشعوب الهائل في المنطقة: شعوب كانت وزالت أو انحسرت أدوارها التاريخية، وأخرى انقرضت، وسواها تجاهد من أجل البقاء، وغير هذه تبحث عن أصوات تسندها أو تعلي من شأنها، إلا أن المشترك فيما بينها هو الجانب الميثولوجي الحيوي النافذ، كما في المقارنة بين الأصول العربية والكردية أو بالعكس هنا.

بقي أن نذكر، أخيراً وليس آخراً، أحد كبار المعنيين بالتاريخ الكردي أو المتخصصين فيه، ألا وهو الدكتور جمال رشيد أحمد المتعدد في مصادره من جهة تنوعها اللغوي، كما في كتابه (تأريخ الكرد القديم)، حيث يشاركه تأليفاً الدكتور فوزي رشيد. إنه ينطلق من اعتبارات جغرافية ولعلها أمنية: حياتية أيضاً في تحديد موطنه بجانب آخرين والعرب ضمناً (يعتبر الكرد، بجانب العرب والترك والفرس، أحد شعوب غربي قارة آسيا، اتخذ من الجبال الواقعة شرقي تركيا وغربي إيران وشمال العراق وسورية موطناً له من القديم)[٣٧]. الاعتبارات المشار إليها تشكل حصيلة بحثية لتاريخ الكرد، ولاحقاً تكون البداية متعلقة بتلك النقاط التي تكون المنطلقات الرئيسة في عمله البحثي، فهو هنا يختلف عن البقية في الاستهلال أو التوطئة لموضوعه، إذ ثمة استثارة لمتخيل القارئ وواعيته في آن، حيث نقرأ لاحقاً (تعتبر المناطق المرتفعة الشمالية والشرقية لبلاد مابين النهرين الموطن الحقيقي للكرد. وتقع أرض الكرد هذه في منطقة تتميز بطابعها الجبلي اشتهرت مقاطعاتها في التأريخ القديم بأسماء عديدة كـ(سوبير، سوبارتو، كوتيوم، زاموا، عالياتم، كوهستان: بلاد الجبل) لكنها عرفت باسم (كردستان) منذ القرن الثاني عشر الميلادي ودوّنت بهذا الاسم في كتاب (نزهة القلوب) لحمد الله المستوفي القزويني. ق

ص١٢). ولاحقاً تبدو عملية التنقيب في إطار المنطقة المسماة مركّزة ومشجعة على المتابعة، حيث شوهدت أدوات وبقايا آثار عن الساكنين في كهوفها منذ ١٣ ألف سنة ق.م، و٥٠ الأف سنة ق.م (١٨)، وتتتالى أسماء الكهوف المفصحة عن الاستيطان فيها. ويبدو أن الحديث عن كل ذلك، لا يتم بسهولة، فالمراجع المعتمدة تشكل المداميك التي يعلو بها صرح التاريخ المذكور، خصوصاً أنه ينبني وسط اعتراضات كثيرة، تخص الاسم قبل كل شيء، وتشمل كل ما يدخل في حيّز الماديات وتصنيفاتها التأريخية والجغرافية وإمضاءاتها الأقوامية، إذ إن من الصعب الحديث عن البعد القومي الواحد لشعب معين منذ أقدم العصور، بقدر ما يمكن التحدث عن تلاقي أقوام وتداخلها بالتزاوج أو نتيجة الحروب التي تنقص من أعداد المتقاتلين، وعبر الزمن تؤدي إلى التعايش والانصهار في وحدة مصيرية معينة (ففي كردستان، ومع بداية العصور التأريخية، ظهرت أسماء تعبّر عن أقوام واتحادات قبائل لعبت سياسياً وحضارياً في مناطق تواجدها أو خارجها، وصلتنا أخبارها على الأغلب عن طريق المدونات السومرية والأكدية والآشورية والأورارتية. ق. ص٣٩).

هذه الإحالات المرجعية تفصح بدورها عن حقيقة مهمة جداً، وهي وجود شعوب مستقرة، وقد مضى عليه زمن طويل حتى عرفت بالسكنى في المكان أو أمكنة محددة، ومارست أعمالاً حسابية وعمرانية واعتمدت الكتابة في تسجيل مجريات حياتها اليومية والوقائع التاريخية التي تؤثر في مسار حياتها وفي المنطقة، وشعوب أخرى، يصعب البت في متضمناتها السلوكية وطريقة تعاملها مع الآخرين، ربما لأنها افتقدت طرق الكتابة، أو لم تتهيأ لها، بسبب طريقة عيشها ومناوشاتها المستمرة مع الآخرين، ويبدو أن السومريين والآشوريين والبابليين تميزوا كثيراً بالعنصر المكاني المستقر والكتابي، كما في مدوناتهم عن الشعوب الأخرى، ومنها العرب والميتانيون والميديون أو الكرد لاحقاً، وهذا ما يمكن متابعته في جملة الصفحات المقروءة المتحدثة عما ذهبنا إليه (٤٠ ـ ٩٠)، وبالوسع التوقف قليلاً عند الكردوخيين. فهم سكنوا جنوب نهر (بهتان صو) في كردستان تركيا، (وتشمل مواطن الكردوخيين منطقة بهتان (بوتان) الكردية في تركيا.). ويتضح ذلك بالرجوع إلى الإغريق وحديث كزينوفون (وهو كسينوفون هنا) عن الكردوخيين ومواجهة هؤلاء لهم، والأهم من ذلك، ما يتعلق بالاسمكردو (ما هو إلا الاسمكردا الذي ورد مع الاسم سو في الكتابات المسمارية التي خلفها لنا الملك شوسين ٢٠٣٦ ـ ٢٠٢٨ق. مرابع ملوك سلالة أور الثالثة٢١١١ ـ ٢٠٠٣ق.م، لأن المنطقة واقعة جنوب

بحيرة وان .ق. ص٨٨).

ومما يجدر ذكره في هذا المجال، ما يتعلق بالحدث الأهم في التأريخ الكردي القديم والذي يتم الاحتفاء به، ألا وهو حدث سقوط الدولة الآشورية وانهيارها من جهة الميديين سنة ٦١٢ ق.م، هذا الحدث الذي يكتسب بعداً قومياً من ناحية، ويعتبر كرد اليوم كافة أنفسهم أحفاداً لهم من ناحية ثانية، رغم أن دولة الميديين لم تدم طويلاً، ولاحقاً يبدأ الكرد حياة جديدة وهم يتعرضون لغزوات شعوب أخرى من خارج المنطقة: كالروم واليونان، وتتشكل صور مختلفة لهم من ناحية التأريخ لهم، وما يخص أصولهم، التي ورد الحديث عنها بلغات شتى. وأهم ما يمكن ذكره في ذلك، هو (أن جميع التسميات التي أطلقت على الكرد أو على الأقوام التي سبقتهم في المنطقة قد صدرت عن أقوام غير أقوام المنطقة الأصليين، ولهذا لا يمكن أن تكون هذه التسميات متطابقة تماماً مع اسمهم الأصلي أو اسم المنطقة التي جاؤوا منها). ويشير كمثال حول ذلك إلى (أن المعطيات التاريخية تؤكد على أن تسمية الكرد هي ليست قومية وإنما هي نسبة إلى منطقة كردا التي ثبت وجودها تأريخياً)، ولدينا مثال آخر، يتعلق بلفظة قرادو الأكدية، فهي (نسبة على سكان منطقة (كردا)..)، ويبدو أن عملية التطور اللغوي المتعدد المصادر هي الكامنة وراء بروز اسم (كردستان). (أما تسمية كردستان فإنها كما هو معلوم متألفة من كلمة (كورد) واللاحقة (ستان).. وبذلك يكون معنى كردستان (منطقة الكرد). ق. ص١٣٩). وفي الحالة هذه يمكن للمتتبّع لأصل الكرد تاريخياً، ومن جهة النسب، ملاحظة العديد من التداخلات بين ما هو لغوي وجغرافي ومعتقدي وثقافي وما لا يمكن تحديده لقدمه التاريخي. وحول هذا الجانب يفيدنا الدكتور جمال رشيد أحمد بخصوص موضوع شائك، يتعلق بالتمازج الثقافي والعرقي والمعتقدي والوجداني عبر عقود زمنية طويلة، هو تلك الآصرة القائمة تاريخياً بين (الكرد واللان في بلاد الباب وشروان)، وذلك عنوان كتاب له فرعي يتقدمه عنوان يشمله هو (لقاء الأسلاف). إذ ثمة تسميات تشير إلى شعوب هي بمثابة ألقاب تذمها، جاءتها من الخارج. كما في حال (السرمات)، حيث (تسمية السرمات لا تعني الآن سوى مفهوم التحقير أو القاتل وهذا ما ينطبق على كلمة الكرد عند الجيورجيين والنمسا (نيمتس) عند السلاف جميعاً)[٣٨]، وبالوسع ملاحظة ذلك عند قراءة الباعث على بروز كلمة كلقب وكنسب موجَّه أكثر من غيرها، وتحديداً، ما يخص مفردة (الكرد) التي تعني (الطرد) وفق الصياغة القاموسية العربية المولّدة. وهذا ما ينطبق على (الآلان) وكيفية مجيئهم إلى

المنطقة في هيئة قبائل، وتداخلهم مع الكرد، حيث يفصّل المؤلف في ذلك، فيقول لاحقاً (وعلى ما جاء من حقائق، نستطيع القول أن الآلان الذين ارتحلوا نحو البلاد الكردية، وإن تمازجوا لغوياً وعرقياً ونسوا لغتهم الأصلية التي كانت تتقارب مع الكردي، إلا أن اسمهم ظل مستعملاً في تلك البلاد إلى يومنا هذا. وإن التقارب اللغوي بين هذين الشعبين (الكرد واللان) ليس بظاهرة جديدة، إنما ترجع إلى مراحل مبكرة من العصر الميلادي.س.ص١٤٧)، ويتضح ذلك في تفحص الحراك اللغوي، ومقدار التآخذ الثقافي، إضافة إلى فاعلية المصاهرة بين الشعوب على مر الزمن، في تغيير المواقف أو التأثير في مفهوم الإثنية بالذات، أو أسطورة الدم النقي. والكردية، وبوصفها تتعلق بشعب (مفتوح) جغرافية وكياناً وحتى فولكلوراً، من ناحية الاحتواء والنزف المعنويين أو التغيير في الصورة الخاصة بالكردي، قد تعرضت بشكل طبيعي أو عنوة، لأكثر من ضغط، كما تشهد الأسماء المميزة للكردي عربياً وإسلامياً ومن جهات أخرى، ولكن دون نسيان حقيقة لافتة تتعلق بأسماء تثير شبهات من جهة مرجعياتها، فهي قد تذكّرنا عن قرب بأنها من بنات لغة معينة، ولكنها تمتد في التاريخ عميقاً، حيث تنتمي إلى منظومة لغوية مغايرة، كما في حال اسم (مم آلان)، إذ جرى حديث طويل ومتشعب عن الاسم بوصفه عربياً، وقد تم تحويره وفق طريقة التعامل معه، من قبل الناطقين به كردياً مثلاً، فكثيرون اعتبروه تحويراً لاسم (محمد)، ولكنه اسم آلاني - كردي لاحقاً، وقصة (مم آلان) الكردية مشهورة هنا، وكذلك ورود هذا الاسم (مم) في (مم وزين) الحكاية الكردية الملحمية الطابع (انظر، ص ١٦١)، إلى درجة أن هذه الأسماء قد تغيّر انطباعاً معيناً بخصوص اللغة الكردية، وهذا ما نتلمسه اليوم، حيث الإقبال ملحوظ على التسمية بأسماء كردية لها دلالتها، تعبيراً عن موقف مضاد، لا بل يمكن معرفة الميل الفكري والمعتقدي للكردي من خلال اسمه أو أسماء أبنائه. واللافت للنظر، أن ثمة كتّاباً سعوا إلى تقديم أو بلورة تصورات ذات منحى نظري، تؤكد أهمية اللغة التي يراهنون عليها، إلى درجة مزاحمة اللغات الأخرى، والتقليل من أهميتها بوصفها أقل ثراء وأصالة لغويين، انطلاقاً من تقديرات عرضية أو سطحية، تحت تأثير الحميّا القومية ليس إلّا، وزكي الأرسوزي مثال حي هنا، وكذلك في ليبيا، وبشكل مرعب علي فهمي خشيم، إضافة إلى آخرين يعملون في الحقل الأركيولوجي الشديد الالتباس، كما في حال (الصليبي، زياد منى).. إلخ[٣٩]، وهذا يذكرنا في المقابل بالعديد من أكرادنا الذين يسعون إلى تأكيد تصورات معينة لغوية المنشأ: اعتباطية، دون وجود أي ثقافة مؤازرة لدعم وجهة نظرهم فيما

يذهبون إليه تاريخياً، أي لا بد من التسلح اللغوي إلى جانب معرفة جوانب مختلفة من التاريخ، ومن مصادر مختلفة، والأركيولوجيا، والتوزع الجغرافي للشعوب والأمم، ولعل المؤلف مطّلع على ما أشرنا إليه، والمثال الطريف مثلاً، هو في كلمة (مار)، فهي التي استخدمت من قبل الأرمن إشارة إلى (ماد) أو إلى الميديين، كما ذكر ذلك المؤرخ الأرمني موسى الخوريني قبل خمسة عشر قرناً، حيث اختلط هذا الاسم لديه مع اسم آخر (استياك) اسم آخر ملك حكم الأمبراطورية الميدية، الاسم الذي حل محله ازدهاك المعروف، مقابل الضحاك في مجمل الروايات، الأمر الذي يؤدي إلى تشويه حقائق تاريخية كثيرة: مكانية وزمانية ودلالية اسمية، وثمة استعانة بـ مينورسكي الذي يقول (في زمن موسى الخوريني لم يكن هناك ميديون في الوجود وإنما كان الكرد يحتلون سفوح جبل أرارات، كذلك تضمنت مخطوطة أرمنية غربية نموذجاً من ألفباء ولغة دوّنت في وقت يسبق عام ١٤٤٦م، وهي دعاء برموز كردية تمثل لغة الميديين (مار) مع استعمار لفظ لايزال يشاهد في القواميس. س.ص ٢٠٦). إن كل ذلك يستحضر العديد من النقاط التي أثرناها سابقاً، وتوقفنا عندها كذلك:

ـ تداخل الروايات التاريخية المتعلقة بأحداث تاريخية لم يجر التأكد منها تاريخياً.

ـ اعتماد الروايات الأكثر إثارة وغرائبية من قبل هذا المؤرخ أو ذاك، عندما يتعلق الموقف بعلاقة تقييم ضمنية لشعب ما.

ـ ظهور تراكم تاريخي بالنسبة للأخطاء التي نتجت أصلاً عن خطأ رئيس، عليه تم بناء تصورات، وجرت اعتبارات تضاعفت مع الزمن، كما في حال الخلط بين اسم وآخر، متباعدين كلياً عن بعضهما بعضاً، ومختلفين كلياً من جهة الدلالة والمعنى أيضاً.

ـ وبالوسع التذكير بحقيقة مترتبة على الحقيقة التي أشرنا إليها آنفاً، وهي أن هذا التداخل بين (مار: الحية) و(مار: الماد: الميديين)، وكما في (ازدهاك) و(استياك)، ربما كان وراء بروز تلك الرواية المتعلقة بأصل من أصول الكرد، والتي، من جهتي، أعتبرها الرواية الرئيسة، المؤثرة في بقية الروايات الأخرى، إذ بدا الاسم الأرمني الذي يحتمل أنه تم تداوله هنا وهناك، وهو (مار) مقابل (الماد: الميديين)، في أوساط المعنيين بموضوعة الأنساب خصوصاً، وبدا الاسم مثيراً للمتخيل الثقافي والمعتقدي، والخاص بالمؤرخين

العرب المسلمين، فتلقفوه وتوارثوه ثمئذ، خصوصاً أن كلمة (مار) تعني في عدة لغات، ومنها الكردية والفارسية (الحية)، والفردوسي الفارسي لم يكتب ملحمته إلا منذ ألف عام، والمسعودي كان قبله بأكثر من ستة قرون، أما موسى الخوريني فقدكان قبل الأخير بقرابة أربعة قرون، وما علينا إلا أن نتخيل ذلك الرهان المتعلق بالأسماء ودلالاتها في تدوين التاريخ المثير، وخصوصاً ما كان معنياً بالنسب. لكن ما هو مؤكد، وراهناً أكثر من أي وقت مضى، هو اتساع رئة التاريخ وتنوع الأصوات التي تتحدث باسمه ومن مواقع مختلفة، الأمر الذي يعمّق من مدلول التاريخ وفعاليته في الكشف عن المزيد من الحقائق المغيّبة باسمه، ولتقويمه وتعزيز الثقة به بالتالي. وهذا يعتمد على البعد الإنساني المفتوح داخل التاريخ، فليس هناك ما يوحد الإنسان مثل التاريخ، وقد مضى زمن طويل، كان الذي يشظّيه ويمأسيه هو التاريخ نفسه.

٥ ـ الكردي في نسبه التوراتي

لكي تتضح الصورة المتعلقة بالنسب في حدودها البحثية، في حدود الإمكان التاريخية والدرسية، لا بد من تتبّع الجانب هذا، لأن النساب العربي الإسلامي، حتى اللحظة هذه، ما زال يتلمس في التوراة رغم عنف الموقف الفكري والمعتقدي منها، الكثير مما يعتبره أساسات عمله البحثية، أسواء تحدث عن تاريخه القديم، أو عن لغز النسب وإشكاليته، حيث يبدو (سفر التكوين) التوراتي، بالنسبة إليه سفر الكتابة الأصلية، والبداية الأصلية والمفترضة، ولهذا، وبالتناظر، يمكن مقاربة كيفية ورود النسب الكردي في التوراة، وما يمكن لهذا التحديد أن يفيدنا في تعميق الصلات التاريخية بين الذين استوطنوا المنطقة الجغرافية المسماة توراتياً.

ثمة أكثر من إشارة إلى (مادي)، مستقلة، أو مع غيرها (فارس نموذجاً)، في أكثر من مكان. ففي سفر (أستير)، يبدو الملك (أحشويروش) بكامل عظمته وأبهته (في السنة الثالثة من ملكه عمل وليمة لجميع رؤسائه وعبيده جيش فارس ومادي)[٤٠]، وفي سفر (إشعيا)، في الأصحاح الحادي والعشرين، نقرأ (اصعدي يا عيلام. حاصري يا مادي)، وفي سفر (دانيال) في الأصحاح السادس نقرأ (فأجاب الملك وقال الأمر صحيح كشريعة مادي وفارس). إنها إشارات، ولكنها تتحدث عن تحالفات وعلاقات سياسية واجتماعية ومعتقدية، إذ من ناحية يظهر الميديون في الحالة الأولى داخلين مع فارس في حلف، وفي

الحالة الثانية تظهر مادي بكامل قوتها وسيادتها من ناحية النفوذ والسيطرة على الجوار، وفي الحالة الثالثة تتجلى مادي قوية متماسكة من خلال شريعة خاصة بها، مستقلة عن فارس.

ويمكن التوسع في هذا المجال، بالرجوع إلى (قاموس الكتاب المقدس) والذي نتعرف فيه على المزيد من التوضيحات، إذ نقرأ عن (مادي) ما يلي (كلمة مشتقة من ماداي ابن يافث الثالث (تك ١٠/٢ وأخبار ٥:١). وهي اسم بلاد يحدها نهر أركسيس وبحر قزوين إلى الشمال والشمال الشرقي، وفرثية وهركاثية وصحراء فارس من الشرق. وفارس وسوسيانة من الجنوب وآشور وأرمينيا من الغرب. وكان طولها من الشمال إلى الجنوب نحو ٦٠٠ ميل وعرضها من الشرق إلى الغرب نحو ٢٥٠ ميلاً ومساحتها١٥٠٠٠٠ميل مربع، وكانت تقسم أولاً إلى ست مقاطعات). ولاحقاً نقرأ فيما يخص تاريخ مادي (الماديون هم نسل مادي بن يافث، وقد اشتهروا بخيولهم وأفراسهم، وكانوا يتصلون بالفرس في الجنسية واللغة والثقافة والتاريخ، وأول مرة نجد ذكراً لمادي هي في كتابات شلمناصر الثالث الذي أخضعها سنة ٨٣٥ ق.م ودفع له سبعة وعشرون ملكاً من المادين الجزية صاغرين.. وحينما استولى سرجون على السامرة ٧٢٢ وضع عدداً من بني إسرائيل المسبيين في مدن مادي... وفي ٧١٠ أخضع الماديين بالكلية ووضع عليهم الجزية.... وفي أيام فراورتيس ٦٧٤ ـ٦٥٣ أصبحت مادي قوة يعتد بها. وفي ٦٢٥ في أيام ابنه كيكساريس الذي اتحد مع نبوبولازر ملك بابل تم حصر نينوى وأخضعوها... ومملكة مادي هي الثانية في الحلم المفسر في دا ٢: ٣٩ والدب يرمز إلى هذه المملكة.. ويظهر أن الماديين جاؤوا إلى الحكم قبل الفرس ولكن هؤلاء فاقوهم قوة وسلطاناً)[٤١]. المتمعن في المعلومات الواردة يلحظ الكثير من الحقائق التي يؤكدها التاريخ: ما يتعلق بالميديين وانتشارهم الجغرافي، وأيام ضعفهم وشدة بأسهم/ وعلاقتهم بفارس وبابل وآشور، وما كانوا يتميزون به، حيث يمكن متابعتها بدقة أكثر في كتاب جمال رشيد أحمد وفوزي رشيد[٤٢]، أما من جهة النسب، فهذا له مبحث آخر، يتصنف مع الدراسات الأخرى المتعلقة بالتقسيم الثلاثي للأنساب توراتياً.

وفق التسلسل الهرمي القيمي يأتي سام في الدرجة الأولى، إذ إن له وسط الأرض، يليه حام، والثالث يكون يافث، الذي يكون بالمقابل الأبعد من حيث المسافة عن مركز الأرض، لكن العلاقة بين الأول والثالث تكون وئامية لا صدامية، بعكس الثاني الذي جاء تصويره في سلوك شائن، ويبدو أن السحنة السوداء التي عرف بها، هي من وراء

الإثم الذي تميز به في عدم احترامه لأبيه، بعكس الآخرين، ورغم ذلك فإن الحروب والمنازعات الدامية لا تدع أحداً في حاله من حيث تعريضه للعنف والعنف المضاد، كما يقول التاريخ. وما يهم هنا هو أن التوراة قدمت مشاهد يمكن الاستضاءة بها تاريخياً في تعقب الأثر المعرّف بهذا أو ذاك من (السلالة) التوراتية، وضمناً يافث، ولعل ندرة المعلومات المتعلقة بالأخير لها علاقة بموطنه أو أماكن انتشاره وتواجده، حيث الجغرافيا لعبت دوراً كبيراً في رسم أحداث التاريخ، على الصعيد المعتقدي والاجتماعي والثقافي والنفسي والتكويني، إلى درجة أن الديانات السماوية الثلاث هي في حقيقتها سامية، رغم أن الأنساغ الثقافية والمؤثرات المعتقدية ومرجعياتها تبدو يافثية في الكثير من مقوّمات وجودها. إبراهيم، على سبيل المثال خرج من أقصى الشمال الشرقي، من قلب المعتقدات المتعلقة بمدى نفوذ النجوم والكواكب أو الفلك والتضاريس في تشكيل أفكار البشر المختلفة، ويظهر أنه صار المفتتح الرئيس لبروز أكثر الديانات حداثة وفاعلية في رسم المصائر للبشر اللاحقين، وتحديد معتقداتهم في المستقبل البعيد، كون مفهوم (الهجرة) بمعناه الرمزي والثقافي والمعتقدي تجسّد فيه، وانتقل في الذين جاؤوا من بعده، وتجلى الحد الفاصل بين جمهرة المعتقدات القديمة والحديثة التي لم تنفصل عنها كلياً في علاماتها الفارقة. إنه الأب الأكثر جلاء وصف والأكثر غموضاً بالمقابل، والذي يمكنه مقاربة الموضوع الذي يشغلنا هنا، ما عليه إلا أن يعاين الأحداث بوصفها رهانات لا تنفصل البتة عن القوة التي وجّهتها كثيراً.

الكردي إزاء العربي، العربي إزاء الكردي

هل من مقارنة ممكنة بين نسبين على أرضية التصورات المتشكلة آنفاً؟ كيف يمكن مواجهة النسب العربي بالكردي، باعتبار الأخير يفتقد المجال التاريخي الموازي للأول؟ هل يمكن ذلك في ضوء المعطيات الموجودة إجراء هذه المقارنة؟

في الصفحات السابقة سعينا إلى أوجه مقارنة سواء مباشرة أم بشكل متفرق، ولعل القارىء لما تقدم بوسعه معاينة ذلك، عبر النقاط التالية:

١ ـ رغم قدم التاريخ العربي وتجليه في ظل سلطة حمته في أحقاب زمنية مختلفة (إسلامية خصوصاً، وفي العصر الحديث بشكل أكثر تخصيصاً)، وما كان يستثمر في

مجال النسب، ومحدودية ما كتب أو دوّن في المجال التاريخي الكردي، الذي يستمد الكثير من ملامحه من خلال ما هو مكتوب في الأول، إلّا أن ثمة ما يغري بالتوقف وملاحظة أوجه التشابه والاختلاف، فالمرجعية النسبية واحدة، إنها ميثولوجية، توراتية، معتقدية تحويرية إثر ذلك، ومعقدة بامتياز. فالعربي يعاني من عقدة الأصل المتمايز، إذ الأصل السامي لا يشكل له في تجليه الأبوي، ما تقرّ به عينه، ويهدأ باله، ففي العمق ثمة العديد من الشركاء الشرسين والمختلفين عنه تماماً، كما في حال (العبري) الذي يتشابك هو وإياه في دوامة الحروف المركبة (عربي - عبري، عبري - عربي)، وهي حروف لم ينفع الجانب الإرادوي في التاريخ، في ممارسة الفصل بين ما يتميز كل منهما عن الآخر، ثمة أكثر من عداوة، تطال الميراث الجامع بين ما هو أرضي وسماوي، إلى يومنا هذا، لا بل إن الخاصية المحتكرة للسامية حديثاً يهودياً، باتت تقض مضجع الكاتب العربي الحريص على ما هو قومي تاريخياً. وهذا ما لا نلاحظه إلا بصورة مخففة واضحة، أي ما يتعلق بـ (يافث) الجامع بين الفارسي والكردي، أو بالغكس، أكثر من سواهما، فثمة آخرون يشاركونهما في الأصل المذكور، وإن كان في مفردة (الإيراني) ما يقلق الكردي بالمقابل، حيث الدمج الإيديولوجي سلطوياً بين الإيراني والفارسي، وليس اعتبار الكردي بالمقابل شريكاً للأخير في حمل اللقب، يستهلك الكثير من القوى المادية والمعنوية، إضافة إلى أن كلمة (الفارسي) حسب مصدر تاريخي قديم، تعني (بارس)، وكلمة (بارس) تكون ميدية، تشير إلى الطرف، عندما كانت ميديا كقوة متنفذة في الوسط، وهذا يعني أن الصراع على الأصل هو صراع على المواقع المتمثلة اليوم، أو راهناً، كما هو ملحوظ في الجبهات الحامية في منطقتنا. وفي ضوء ذلك، لا يبدو ما كان، ومنذ القدم منفصلاً عما هو معاش، وإن جرى تحول في مجالات اجتماعية وثقافية وبيئية.. إلخ.

٢ - الإشكالية المترتبة على الأصل السامي التوراتي، مرتبطة بإشكالية أخرى، لا تقل عنها أهمية وإبهاماً، هي التي ترتبط بالكائن العربي، وكيف يمكن العثور عليه، طالما المدونات التاريخية تعدم العرب العاربة كلياً، وتؤسس له تاريخاً إليه يعود ومنه ينطلق، متمثلاً في (إسماعيل) الذي يُحتفى به عربياً وإسلامياً، ولكن يصعب إن لم يكن مستحيلاً احتكاره، فقاطع البيداء الأسطوري مع أمه المتحملة لمشاق الصحراء وآفاتها، والذي لا صلة له البتة بالعربية، لا من جهة الانتماء (الإثني) أو اللغوي، إذا بالميثولوجيا التاريخية تتدخل، وبمعونة ربانية، يتحول الصغير السرياني أو السرياني الصغير إلى مجسد الأصل واللغة العربيين، من خلال مجموعة من المفارقات الواقعة تاريخياً بدورها، ووفق

هذ التصور، لا يختلف الكائن الميثولوجي التاريخي، لكن الأقل عناية ربانية، لأن الكاتب المرجع، له دور في ذلك، الذي هو الكردي المنتظر، عن نظيره العربي، إن في بروزه عبر الجبل، بعد إنقاذه، وإن في توحشه، ونسيانه لغته كالأول، وتعلمه للغة جديدة،حيث لا يذكر معينها، خلاف الأول، ولكن يبقى عنصر الغرابة هنا قائماً، وجامعاً بصورة ما بين الإثنين.

٣ ـ لا يخفي العربي حتى اللحظة هذه، المرجعية القبائلية له، وإن كان مدركاً خطورة ما يعيشه، في ظل الإسلام الذي يعتبره الدين المتكلم العربية، والمنطلق في إهاب العربي، ولكن دون نسيان حميّا العصبية القبلية (آفته) التي تمارس فيه غواية النسب القبلي الضيق والنسب القومي الواسع، والنسب القومي الديني (الإسلامي) الأوسع مما تقدم، وهو في إطار دولة تعتبر نفسها ممثّلة له، وبالمقابل يبرز الكردي على خلفية من الحراك القبائلي ـ والاتحادات القبلية منذ سحيق العصور، وهو، وإن كان مختلفاً عن الأول في الحيّز السلطوي واستقلالية القرار في التاريخ، يبقى معنياً بما يعرّف به قبلياً، وإن كان يدرك أكثر من الأول أن التعريف بالذات قبائلياً يمارس فيه تمزيقاً مضاعفاً، لأنه في الأصل، وفي أكثر أزمنة التاريخ حيوية وخطورة عليه، يفتقد عنصر السيادة واستقلالية الذات بمعناها الواسع، وهو، وإن كان يبصر نفسه في ظل حكومات تمايزت كردياً، وكانت فترة بقائها محدودة، يدرك ذاته في محصلتها الكردية قومياً، وأحياناً تبدو العباءة الدينية (الإسلامية) مانحة له حضور كينونة أقوى، ويظل حنينه بادياً إلى سلطة تمثله في لغته وانتمائه الإثني.

٤ ـ بداوة الصحراء، بداوة الجبل، ربما كانتا صيغتين متكاملتين لحقيقة تاريخية، جغرافية مشتركة أو شبهها لكل من العرب والكرد، أو للكرد والعرب! إذ إن الذي يعانيه العربي، هو كيفية التحرر من وطأة الصحراء بكل دلالاتها المكانية والثقافية والتاريخية والقيمية، هكذا هو الكردي، كون الجبل هذا بتنوعه التضاريسي، لا ينفكّ يمارس حضوره المؤثر والمفتت لتكوين الكردي كوحدة بيو ـ مكانية، فيمنعه من البحث عما يقيه من السقوط في هاوية التشتت، ويضعه في مواجهة كل ما يحيله إلى الكائن المذرور باسم الجبل وتحت وطأة تبعات مكوّناته. إذ إن مقارنة واعية بين البداوتين (حيث نتذكر هنا ما قاله ابن خلدون عن: الأمة الوحشية) ترينا ذلك التكامل والتكافؤ بينهما، مع خلاف في الانزياحات التاريخية، ولعبة الأمم في تغيير معالم الجغرافية، ففي الوقت الذي كان العربي (ربيب الصحراء) دلالةً يسعى إلى الخروج من صحرائه، انتقالاً إلى ذاكرة مكتوبة،

واستقراراً من خلال مفهوم (الحضر، العمران)، اعتماداً على اختراقات، حيث الحضارة بدرجاتها المختلفة، تتاخم حدوده الصحراوية، وإن كان أحياناً بعيداً عنها، لأسباب لها علاقة بطريقة عيشه أو ظروف معيشته أو مدى التكيف بينه وبين البيئة، ويتجاوز ذلك المدى الأفقي الموغل في البياض الشمسي والرمادي الرملي المتحرك المهدد له، حتى تمكن ذلك إثر ظهور الإسلام، ليجد (مستقرات) له في شتى أقاصي الأرض، عدا الأمصار التي حمّلت باسمه بالقوة الفاعلة وليفصح عن سيادته المادية والمعنوية عليها، والكرد كانوا من ضمن من دانوا له في المنحى هذا، كان الكردي بالمقابل يعيش حالة صراع بين الجبل الذي يأويه ويحميه، بتنوع تضاريسه، بمداه المنكسر، بسبب التواءاته، وكهوفه وشعابه ومنعطفاته وحافاته وشواهقه ومنبسطاته المحدودة، وشعوره بالأمان طويلاً معه، كان السهل أو السهب الذي يشد إليه كلاً من الكردي والعربي هنا (في هذه المقارنة)، مغرياً له، في الوقت الذي كان يتقصف تحت رجليه، لأن الذين عبروه غزاة، أو سعوا إلى الاستقرار فيه طويلاً أو لبعض الوقت، بحسب القيمة المعطاة له، كان هو نفسه مستهدفاً، فكان له في ذلك مد وجزر، إنما كان الخطر عليه أكثر، فداخل حدوده المرسومة كردستانياً لم يجد استقراراً، فالجبل ليس بوسعه الاستمرار في تغذية ساكنه وتأهيله لحياة مستقرة متطورة، ذات ذاكرة كتابية بدورها، حيث كان الجبل يتلمس في السهل ذاك (أنثاه) التي بها يكمّل خاصية الحياة المركّبة، فكانت حدوده أكثر غواية وإغراء بدفع الآخرين إلى اختراقها ومواجهته داخلها حتى داخل المجال الجبلي أحياناً، بحسب نوعية المواجهة، وهي عملية لم تشهدها صحراء العربي بالمقابل، لغياب العنصر الإغرائي. لكن لاحقاً حصل التداخل والتشابه أكثر، فصحراء الآخر (العربي) أبدعت نفطاً استقطب مغامرين من لغات عدة، لضرورة المكتشف الباطني، ومنذ قرن زمني، وها هو الجبل، ومنذ زمن ليس بالقصير، يري الآخرين إبداعه المتمايز (الماء)، رغم أن النفط ينبثق من خاصرته. الماء الذي يتم الرهان عليه لاحقاً كثروة مستقبلية وحياتية خصوصاً لاحقاً، عدا أن عقدة الجغرافيا اتي تضاعفت هنا أكثر، وشكلت على الكردي وبالاً، وفي الوقت نفسه لم يعد الجبل: الكائن الأسطوري الحامي له، وهو يتعرض لاختراق تقني غاز من جهاته كافة.

وفي الوقت الذي يعيش العربي حالة تمزق داخل حدود لم يكن يريدها، بوصفها استعمارية، رغم أن هناك من يريدها تماماً، لأنها تتوافق مع تقييمه للوضع بكل تجلياته (في دول الخليج خصوصاً)، حتى لا يشاركه الآخرون في غناه النفطي، فإن الكردي

يعيش حالة تمزق مضاعفة كون الحدود التي اخترقته من جهات أربع، صعّبت عليه التوحد أكثر، كونها استعمارية: قديماً وحديثاً (أي منذ أكثر من خمسمائة عام)، وهو بعكس العربي يتمنى إلغاء الحدود المصطنعة، كونه يواجه بمقاومة من رسموا هذه الحدود قديماً وحديثاً، ومن الذين يعتبرونها استعمارية (جاره العربي نموذجاً)، كون الحدود الخاصة به، تتضارب مع حدوده التي تلغيها سياسياً، والصراعات التي نشهدها اليوم، تفصح عن العنف المتبدي جغرافياً وسفك الدماء الصريح الجلي تاريخياً، وفي ضوء ذلك يبقى النسب محكوماً بعنف التاريخ، وكل انتماء ينخرط في لعبة الحديث النسبي، فاللوح المحفوظ للنسب الأعظم هنا(سامياً) ما زال يؤكد أسطرته، رغم تجييره ضد العربي خصوصاً، ويؤكد بالمقابل خرافته (يافثياً)، حيث الكردي داخله وخارجه، فعلائق القوة المكانية التي تحكمه هي التي رسمت ذلك.

الهوامش

(١) يقول طه حسين: (للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل. وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها). انظر: **في الشعر الجاهلي**، دار المدى، دمشق، طبعة خاصة، ٢٠٠١، ط١، ١٩٢٦، ص٣٣. ويقول في مكان آخر كنوع من التساؤل والاستفسار (ونحن لا نعرف طسماً ولا جديساً ولا العماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلاً ولا كثيراً. وقد سبقنا القدماء من علماء المسلمين إلى رفض ما روي لعاد وثمود وطسم وجديس والعماليق من شعر ونثر وخبر، حاشا هذه الأخبار التي ألم بها القرآن إلماماً للعظة والعبرة). انظر كتابه الآخر: **من تاريخ الأدب العربي ـ العصر الجاهلي والعصر الإسلامي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٥، ص ٩٩.

(٢) علي، د. جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت ـ مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٩٦٨، ج١، ص٤٩٤.

(٣) النص، د.إحسان: **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣،١٩٧٣.

(٤) تحدثت عن ذلك، في (**أئمة وسحرة: البحث عن مسيلمة الكذاب، وعبدالله بن سبأ في التاريخ**)، منشورات شركة الريس، لندن، بيروت ـ ط١، ١٩٩٦، فصل (التاريخ والبيئة).

(٥) انظر كمال الصليبي: **التوراة جاءت من شبه جزيرة العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٤، ١٩٩١؛ وفرج الله صالح ديب: **التوراة العربية وأورشليم اليمنية**، دار نوفل، بيروت، ط١، ١٩٩٤؛ وزياد منى: **جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير**، لندن، ط١/١٩٩٤... إلخ.

(٦) انظر مثلاً فراس سواح: **الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم ـ نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والآثارية**، دار علاء الدين، دمشق، ط٢/١٩٩٣/ص٧ ـ٢٥.

(٧) انظر المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر** ـ تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د. ت، م٢، ص١٢٢. وكذلك (**التنبيه والإشراف**) ـ صححه وراجعه: عبدالله إسماعيل الصاوي، طبعة القاهرة، د. ت، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٨) انظر الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت، ج١، ص ١٦٩ وما بعد؛ وابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧، م٣، ص ٣٧٢ وما بعد؛ و ابن كثير: **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت ـ مكتبة النصر، الرياض، ط١، ١٩٦٦، ج٧، ص٧٦ وما بعد...

(٩) (١٠) انظر المسعودي: **أخبار الزمان**، دار الأندلس، بيروت، د.ت، وخصوصاً الصفحات الخمسين الأولى، وحتى الحديث عن آدم وكيفية خلقه، بدءاً من ص ٧١ وما بعد.

(١١) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، المصدر المذكور، ص ١٧٨.

(١٢) علي، د. جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المصدر المذكور، م١، ص ١٣.

(١٣) انظر الدكتور أحمد سوسة: **العرب واليهود في التاريخ**، منشورات العربي، دمشق، الطبعة السادسة، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(١٤) راجع حول ذلك، هذا التصور المنقود من قبل الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن في: **التاريخ والأسطورة**، دار الطليعة، بيروت ط١/ ١٩٩٤، ص ١٥٠ وما بعد.
(١٥) علي، د. جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، م١، ص٤٩٨.
(١٦) انظر أحمد أمين: **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١١، ١٩٧٩، ص ٥.
(١٧) الربيعي، فاضل: **شقيقات قريش ـ الأنساب الزواج والطعام في الموروث العربي**، شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص ٢٢.
(١٨) أشدد مجدداً على أهمية كتاب (**العصبية القبلية**) المذكور سابقاً، إذ يتجلى دورها الكبير في بروز حرفة ذات مردود رمزي، بخصوص تأصيل هذا النسب أو ذاك، بحثاً عن وجاهة أو ابتغاء امتياز سلطوي معين.
(١٩) انظر: **مفصّله**، م١، ص١٨.
(٢٠) ابن خلدون: **المقدمة**، دار العودة، بيروت، ١٩٨١، ص١١٥.
(٢١) يصر ابن إسحق ٨٥ ـ ١٥٠هـ. على وصل نسب النبي محمد بآدم، رغم التحذير المحمدي من تصرف كهذا، فهو لم يتجاوز بنسبه عدناناً، ويتوقف عنده، وما عدا ذلك (كذب النسابون)، والتعبير هذا من عنده. انظر (**السيرة النبوية**) لابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وآخرون، دار الخلود، لبنان، ج١، ص ١ ـ ٤.
(٢٢) انظر المسعودي، في الكتاب المنسوب إليه: **أخبار الزمان**، دار الأندلس، بيروت، د.ت، ص٧٢.
(٢٣) الربيعي، فاضل: **المصدر المذكور**، ص١٠٩.
(٢٤) انظر حول ذلك الثعلبي: ابن إبراهيم النيسابوري: **قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس**، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت، ٢٦٠ ـ٢٧٠، وابن كثير: **قصص الأنبياء**، حققه وضبطه وعلق عليه وخرّج أحاديثه: علي عبد الحميد بلطه جي وآخرون، دار الخير، بيروت، ط٤، ١٩٩٤، ص ٤٤٠ ـ ٤٥٨.
(٢٥) انظر مثلاً ما ذكره الدكتور أحمد سوسه، في: **المصدر المذكور** ، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٦.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٤٧.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٥.
(٢٨) انظر حول هذه النقطة أسد الأشقر: **الخطوط الكبرى في تاريخ سورية ونشوء العالم العربي نشوء المجتمع السوري البيئي الأول ٣٥٠٠ ـ ٥٣٨ ق.م**، منشورات مجلة فكر، بيروت، ط٢ منقحة،١٩٨١،ص ٢٠٨ وما بعد.
(٢٩) الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت، ج١، ص١٠٠.
(٣٠) بعد خمسة وعشرين قرناً ونيّف، يسعى كاتب سوري في غمرة الكتابة (الاستطلاعية؟) عن الكرد، وإشكالية وجودهم تاريخياً وسياسياً إلى وضع كتاب عنهم لافت بعنوانه هو (**القضية الكردية من الضحاك إلى الملاذ**)، لزبير سلطان، دمشق، ط١، ١٩٩٥، حيث سنتعرض له لاحقاً.
(٣١) انظر تحليلنا لهذا الكتاب، في: **الكرد في مهب التاريخ**، كرد برس، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٤٢ ـ٤٣.
(٣٢) انظر المجلد الرابع، ص٣٨٧.
(٣٣) البدليسي، شرف خان: **الشرفنامه** ـ نقله إلى العربية وعلق عليه: ملا جميل بندي روز بياتي، **مطبعة** النجاح، بغداد، ١٩٥٣، ص ١٩.

(٣٤) يمكن الرجوع إلى الرواية المذكورة، وتعليق المترجم مع المقتبس الشعري، في كتاب البدليسي، المصدر المذكور، ص٢٠.

(٣٥) نكار، علي أكبر وقائع: **بدائع اللغة** (قاموس كردي ـ عربي)، تحقيق: محمد رؤوف توكلي، ترجمة: جان دوست، منشورات توكلي، طهران، ١٩٩٨،ص٢٥ ـ ٢٧.

(٣٦) زكي بك، محمد أمين: **خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من أقدم العصور التاريخية حتى الآن**، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد علي عوني، طبع في ابنان، ص (ح)، والرمز (خ) لاحقاً يشير إلى الطبعة هذه لاحقاً، مع ذكر رقم الصفحة ضمناً.

(٣٧) أحمد، د. جمال رشيد ـ رشيد، د، فوزي: **تأريخ الكرد القديم ـ أربيل، العراق**، ١٩٩٠، ص٧، ولاحقاً يشير رمز (ق) إلى هذا المصدر، مع ذكر رقم الصفحة ضمناً.

(٣٨) أحمد، جمال رشد: **لقاء الأسلاف الكرد واللان في بلاد الباب وشروان**، منشورات رياض الريس، لندن، ١٩٩٤، ص ٧٠، ولاحقاً يشير رمز (س) إلى هذه الطبعة، مع ذكر رقم الصفحة ضمناً؛ وللمزيد ينظر فين. محب الله: **موقع الأكراد وكردستان تايخياً وجغرافياً وحضارياً**، ١٩٩١، دون تحديد مكان النشر، وجهته، الفصل الرابع مثالاً.

(٣٩) حول ذلك، انظر عبد الهادي عبد الرحمن: **التاريخ والأسطورة**، المصدر المذكور، الفصل الخاص بـ:اللغة وكتابة التاريخ، ص ٩١ وما بعد، وللاستزادة، يمكن مراجعة كتابه الآخر (**عرش المقدس: الدين في الثقافة والثقافة في الدين**)، دار الطليعة، بيروت، ط١/٢٠٠٠، الفصل الأول خصوصاً (المقدس والمفهوم) ص ٧ وما بعد..

(٤٠) **العهد القديم**، سفر أستير، الأصحاح الأول.

(٤١) **قاموس الكتاب المقدس**، منشورات مكتبة المشعل، بيروت، ط٦، ١٩٨١،ص ٨٢٩ ـ ٨٣١.

(٤٢) أحمد؛ د. جمال رشيد ـ رشيد، د.فوزي: في مصدرهما المذكور، ص ١١١ وما بعد.

(٤٣) دياكونوف، إ.م: ميديا ـ ترجمة: وهبية شوكت، طبع في دمشق، دون ذكر دار النشر وسنة الطبع، ص ٧٢.

الكردي في الأدبيات العربية ـ الإسلامية

(اعلم ـ يا أميرالمؤمنين ـ أن الله تبارك وتعالى قسم الأرض أقساماً فضّل بعضها على بعض، فأفضل أقسامها العراق، فهو سيد الآفاق، وقد سكنه أجيال وأمم ذوو كمال)

المسعودي

شذرة من جغرافيا الأمم

تفاوتت الأمم والشعوب، بحسب تقاربها أو تباعدها عن بعضها بعضاً، وعلى هذا الأساس تشكلت تصوراتها وتقييماتها. والجغرافيا لعبت دوراً كبيراً في صناعة الأعراق البشرية، وفي رسم الحدود بين البشر المشتركين وفق الرواية التوراتية في أب واحد وأم واحدة، حدود تبلورت ولم تكن محسومة، تعرضت لتغيرات، ولم تكن نهائية، تداخلت ولم تفقد ذاكرتها المكانية: السياسية والأمنية، حيث تكاثفت في ظلها، وفي إثرها مع الزمن، ومن خلال الاحتكاكات الودية أو الضدية أو عبرهما معاً، بين البشر هؤلاء: العواطف والمشاعر واللغات والأساطير والآداب والمعتقدات والأديان، هذه التي لم تغيّب بدورها مسقط رأس كل منها، ومؤثراتها الجانبية، ومتأثراتها بالمقابل، وفي النصوص الشفاهية والكتابية المتشكلة بدوافع وغايات عديدة، وجهة الذين خططوا لها أو دوّنت باسمهم، توزعت الأمم والشعوب في ظل مصائرها الذاتية أو المؤثرة فيها إلى علاقات

وعلامات تم تقييمها، وبدت وكأنها (ألواحها المحفوظة)، وإن لم تكن باسمها بالضرورة. المسعودي يوضّح المآل القيمي أو التكويني القيمي كثيراً عبر إحداثيات جغرافية، حيث قيمة ومكانة الشعوب تتبلور من خلال الإحداثيات المسماة تلك، والأكثر من ذلك، ومما يلفت النظر هنا، هو أن الله يعتبر الموجد لها والمسؤول عنها، وفي الطرف الآخر يكون صاحب السلطة العليا في الدولة (الخليفة هنا) هو المعني بها، ومعطي المعلومات هو من يقابله مكانة، لكن من جهة العلم، والذي يكون في خدمته حكماً.

سأتوقف هنا مطولاً نسبياً عند هذه النقطة، للانتقال إلى النقطة الرئيسة المتعلقة بما نحن بصدده، وعبر المسعودي المشار إليه كثيراً في الأدبيات العربية الإسلامية. فهو في فصل مهم من كتابه (مروج الذهب) يكتب (ذكر ذوو الدراية أن عمر بن الخطاب ر ـ حين فتح الله البلاد على المسلمين من العراق والشام ومصر، وغير ذلك من الأرض ـ كتب إلى حكيم من حكماء العصر:إنا أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن [البلاد] والأمصار، فصف لي المدن وأهويتها ومساكنها، وما تؤثره والأهوية في سكانها)[١]. نلاحظ بدايةً أن المسعودي يتحدث عن عصر الخليفة الراشدي الثاني حيث وصل الإسلام في عهده إلى مدى بعيد له، لا بل جرى توزيع الكثير من القبائل والعشائر العربية في شتى جهات الأرض التي سيطر عليها العرب بوصفها، قبل كل شيء، غنائم حرب، بمن عليها، من الأهلين والحيوانات والنباتات والجمادات، وعمر نفسه كان متميزاً بتشدده من جهة انتمائه للعرب وللإسلام الممهور باسمهم[٢]. ولهذا فإن اهتمامه بالجغرافيا يندرج في إطار السياسة الدينية ذات المرجعية الأقوامية، وبحقيقة القوة التي تتشكل من خلال الامتداد الزمكاني، وهو نفسه يربط انهمامه بما يعنيه بالله نفسه، وفي الوقت نفسه يريد من هذا الاهتمام ما هو عملي يشير إليه، بوصفه الغيور قبل كل شيء على الإسلام، لكن في نسخته العربية، كما في الاستهلال، وكما هو معلوم عنه. فالقضية تتبدى ذات طابع ديني محض، ولكنها في الصميم تندمغ بالمطامح والطموحات الدنيوية في الصميم، والعصر هو الذي يفرز لغة كهذه، وتصورات كهذه، ولا يستبعد أن يكون المعني بالسؤال من أكثر المقربين إليه أو منه، خصوصاً وهو الخليفة، والمدرك كحقيقة تعقب نتائجه الاستراتيجية الكبرى، أي كان واثقاً منه، ومن طينته، كون الطلب تعلق بكل ما يخص البيئة وتأثيراتها المختلفة، وفوائدها، أي دراسة كاملة عن الأرض ومن هم عليها، بنوع من التقارير التحليلية والكشفية، التي على إثرها يمكن لعمر أن يقوم بما ينوي عليه، وهو دمغة المعرفة العربية للأمصار التي استولى عليها جنده.

وجواب الآخر، الذي يسمى بـ(الحكيم) يأتي في السياق الممهور دينياً، حيث يكتب إليه (اعلم يا أمير المؤمنين أن الله تعالى قد قسم الأرض أقساماً: شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، فما تناهى في التشريق [ولجّ في المطلع السانح منه النور] فهو مكروه لاحتراقه وناريته وحدته وإحراقه لمن دخل فيه، ومن تناهى مغرباً أيضاً أضر سكانه، لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضر ببرده وقره وثلوجه وآفاته الأجسام فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب وأوغل فيه أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان، ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظه من حسن القسمة.مر، م٢، ص٦١).

هذا الفرز بين الجهات وإبراز مواصفاتها المناخية ومؤثراتها البدنية والخلقية لاحقاً، حيث الله هو الذي خلق الأرض، وسمى الأشياء فيها ومنحها القيمة الموازية. وبالمقابل، فإن تصنيف الحكيم لم يمنع الخليفة الثاني من إعداد الجيوش والانطلاق إلى الجهات المحددة لها، وخصوصاً الشمال والشرق، حيث الحلم العربي العمري الطابع، هو في كسر شوكة الفرس الذين شكلوا أكثر من انتماء إثني، والكرد ضمناً، والتوغل عميقاً في بلادهم والتمتع بما يخصهم: الأرض، والنساء والذراري.

ثم يأتي وصف الحكيم لما سماه بـ(القطع المسكونة من الأرض)، تلك التي كان يعتقدها الوحيدة في المعمورة، منطلقاً من محدودية معلوماته، حيث يأتي الوصف لكل قطعة، جامعاً بين الشيء ونقيضه غالباً (أما الشام فسحب وآكام، وريح وغمام، وغدق وركام، ترطب الأجسام، وتبلّد الأحلام.... والشام ـ يا أمير المؤمنين، وإن كانت على ما وصفت لك، ـ فهي مسرح خصب، ووابل سكب، كثرت أشجاره، واطّردت أنهاره، وغمرت أعشاره.. وأما أرض مصر فأرض قوراء غوراء، ديار الفراعنة، ومنازل الجبابرة، تحمد بفضل نيلها، وذمها أكثر من حمدها... وهي معدن الذهب والجوهر والزمرد والأموال، ومغارس الغلاّت... وأما اليمن فيُضعف الأجسام، ويذهب الأحلام، ويذهب بالرطوبة، في أهله همم كبار، ولهم أحساب وأخطار...وأما الحجاز فحاجز بين الشام واليمن والتهائم، هواؤه حرور، وليله بهور، ينحف الأجسام، ويجفّف الأدمغة، ويشجع القلوب، ويبسط الهمم... وأما المغرب فيقسّي القلب، ويوحش الطبع، ويطيّب اللب.. وأما العراق فمنار الشرق، وسرة الأرض وقلبها، إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة، وعنده وقف الاعتدال، قصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم... وأما خراسان فتكبر

الهام، وتعظم الأجسام... وأما بلد فارس فخصب الفضاء، رقيق الهواء، متراكم الماء، معتم بالأشجار، كثير الثمار، وفي أهله شح، ولهم خب، وغرائزهم سيئة.. وأما أرض الجزيرة فتناسب البر بالهواء اللطيف، وفيها خصب وسرح... إلخ)[٣]. لا يبدو عمر هنا رجلاً عادياً، وهو يتلقى كل هاتيك التقييمات المتعلقة ـ أصلاً ـ بالمناطق التي كانت تثير خياله، وتعنيه في العمق، حيث جاءت وكأنها من لدنه، هذا إذا كانت دوّنت حقاً قبل قيام عمر بما قام به من أعمال مختلفة، سواء في توسيع حدود الدولة (الإمبراطورية) العربية الإسلامية، أو في إبرازها بطابعها العربي، أو في توضيح موقفه مما هو فيه كانتماء قبلي، إثني، ديني (إسلامي ضمناً)، وقد جاء التوصيف في حدود المرغوب فيه، أو ما هو متصور داخل المتخيل العمري غالباً، فكل منطقة وصفت، برزت بسمات إيجابية وأخرى سلبية، ولكن الأهم هو ما كان يلي ذلك، بعد السيطرة عليها، فالمكان هو الذي يهمه، وفي الآن عينه، يهمه ما يكون عليه الأهلون، بغية احتوائهم. إذاً نحن إزاء درس متعدد المقاطع يتناول الجغرافيا مسكونة بالمنافع الاقتصادية، والتنوع القيمي، وكيف يمكن التحكم بالمكان وما فيه. إن ما يورده المسعودي لاحقاً، يوضح أكثر (وذكر جماعة من أهل العلم بالسير والأخبار أن عمر بن الخطاب ر، لما أراد الشخوص إلى العراق ـ حين بلغه ما عليه الأعاجم من الجمع ببلادهم ـ سأل كعب الأحبار عن العراق، فقال: يا أمير المؤمنين، إن الله لما خلق الأشياء ألحق كل شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالعراق، فقال العقل: وأنا معك، فقال المال: أنا لاحق بالشام، فقالت الفتن: وأنا معك، [فقال الخصب: وأنا لاحق بمصر، فقال الذل: وأنا معك، فقال الفقر: وأنا لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك]، فقال الشقاء: وأنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك.)[٤]. هذه التقييمات القطعية التي يتدخل فيها المتخيل القبلي، والإثني، والاجتماعي، والمعتقدي، تضع القارئ في مواجهة التاريخ المدون هنا، وكيف جرى تسجيل تصنيف كهذا، والفرز بين منطقة وأخرى. فالمسعودي جاء بعده بقرون ثلاثة، وروايته هنا، تعرّض القارئ لاختبار المضمون القيمي للمدون فيها. فمن جهة تبدو كل منطقة محكومة بقيمة اعتبارية معينة، ومن جهة ثانية، تبدو القيمة هذه في غير محلها، كما أثبتت الأحداث ذلك، فالعراق مثلاً كان أكثر احتواء بالمشاكل والفتن من الشام، وإلى يومنا هذا، والبوادي التي عرفت بالصحة، وكأن هناك من يرغّب فيها، باتت من أثريات القول في الماضي ليس إلّا، لأن الذين خرجوا منها، وكانوا يفتخرون بها، لم يعودوا يفكرون فيها، أو يحنّوا إليها على الإطلاق، إلا وقد (مكننوها) كما هي عليه

اليوم، كون المناطق التي استولى العرب عليها، تلمسوا فيها ما كانوا يتمنونه دون أن يفلحوا في وصفه بدقة، حيث الاستقرار والحضارة وتدفق أموال من الجهات الأربع (غنائم وضرائب وجبايات) ونساء سبي وجوار وعبيد.. إلخ أنساهم ذلك كلياً. نحن هنا إزاء صورة الآخر، وكيف تجلت محكومة بعنصر السيطرة الثقافية واللغوية والمعتقدية والأقوامية، الآخر المقابل للعربي، الذي برز متعدداً في تشكيلاته، ومناطق تواجده، وطبيعة علاقاته بالمتروبول العربي ـ الإسلامي، وأرشفة تاريخه خارجاً، كما في حال الكردي.

الكردي بين الواقع والموقع

يصعب هنا التدقيق في تتبع حركية الكردي، وتجليه بين الواقع والموقع داخل الأدبيات العربية ـ الإسلامية. لماذا؟

إذ من خلال الفصل السابق حيث تعرضنا فيه لحديث النسب وكيفية إدارته، وتصور متضمناته، رأينا عقدة النسب الكردي، كونه تجلى موزعاً بين أنساب عدة، كما تخيّله النساب العربي في غمرة الصراعات الحامية الوطيس حول النسب الذي تحدد به الكثير من الاعتبارات القيمية والتاريخية والفكرية والمعتقدية والحلفية، حيث انعدم الخط المستقل لماهية النسب الكردي، ذاك الذي يمكنه إيصال القارئ إلى الأصول المفترضة له، وقد دل على مفارقتين مذهلتين من وجهة نظرنا: وجود الكرد حيث كان الآخرون موجودين، ممن تم ذكرهم، بوصفهم المرجعية النسبية الوحيدة لهم، سواء كانوا الفرس أو العرب أو تخريجات تجمع بين الأسطوري والخرافي، أي أنهم كانوا موزعين، ومبعثرين، دون وجود غطاء سياسي دولتي يضعهم داخل بوتقة جغرافية واحدة، وعدم النظر إليهم، وفق الحالة الأولى، خارج الدائرة الإلحاقية المسماة، وخصوصاً إبان ظهور الإسلام وانتشاره، حتى وهم يواجهون تقدم العرب في العقد الهجري الثاني داخل حدودهم وأماكن تواجدهم، بمفردهم أو إلى، أو بين الآخرين (الفرس خصوصاً والسريان كذلك)، وفي مدن الجزيرة حتى كرمنشاه، وهي العملية التي كان لها التأثير الشديد في تلوين ذاكرة المؤرخ العربي ـ الإسلامي، والنساب العربي وغيره إثرئذ. إذاً نحن في الحالة هذه، ننظر إلى الكردي مقيماً ككينونة اعتبارية معينة، بين الواقع في امتداده الجغرافي والسياسي والاجتماعي والثقافي التابع في غالبه، حيث يمكن العثور عليه، والتحدث إليه، ومعاينته، والموقع الذي

يضفي عليه طابعاً قيمياً، تغدو من خلاله كينونته تلك، متجلية باعتبار خاص، هو الاعتبار التاريخي الفاعل من خارجه، والجغرافي الممزق الذي يجلوه منزوع (الهوية). فالمسعودي يتحدث مسبّعاً عن أقاليم سبعة، عن كواكب سبعة، عن أمم سبع في سالف الزمان بالمقابل، هي (الفرس والكلدان واليونان ولوبية (مصر مثلاً) وأجناس من الترك، وأجناس من الهند والسند، والصين والسيلي)، ولا حضور البتة للكرد بين هؤلاء، ولكن لحظة الحديث عن الفرس، وطبقاتهم الخمس، يبرزون داخل الطبقة الثانية، حيث أشرنا إليهم في الفصل السالف[٥]. ولعل المسعودي في طريقته التأريخية تلك وهو يتحدث دون إسناد، يريد أن يحقّب عصور التاريخ، ويرينا تلك المنعطفات التاريخية التي تبقي شعوباً وأمماً في (الخلف) وأخرى في (الأمام)، السابقة تكون في حكم المستهلك، لم تعد قادرة على الاستمرار، وعلى التكيف مع المكان وتحدياته، وفي تلبية حاجات المرحلة الجديدة، والارتقاء إلى مستوى التحدي، لذلك تتزحزح من خلال سلسلة مقاومات لم تفلح في إبقائها مستمرة إلى (الأمام)، واللاحقة تتمثل في تلك التي تكونت حديثاً بصورة ما، ربما على أنقاض شعوب أخرى، أو لأنها استردت أنفاسها التاريخية المكتومة وصعدت إلى سطح التاريخ، وقد كانت مغيّبة، محجّمة غير ذات شأن، وأزاحت تلك التي احتكرت التاريخ، ومثّلتها بالمقابل طويلاً، وهكذا تكون عجلة التاريخ على سطح الجغرافية غير المحدد كإحداثيات سياسية، ولعل العرب هم الأمة الأولى التي دشنت عصراً جديداً في ظل دين دشّن بوصفه آخر الأديان السماوية، ونبي هو خاتم الأنبياء والرسل، اعتماداً على قوة مكثفة متعددة الأبعاد، وهي الأمة التي توسعت حدودها وأطيافها، مازجة بين الديني (اليهودي يستحضر هنا نسبياً) والإثني بصورة أوسع، ولكن دون نسيان سياسة الإسلام المعربة، وهي أن الداخل في الإسلام كان يتلمس في العربية كثقافة ولغة، ما يبقيه أكثر أماناً وقابلية بقاء، ولكن ذلك ـ أيضاً ـ تطلّب زمناً طويلاً ومواجهة شرسة، أي سياسة الحديث الذي يقول (كل من تكلم العربية فهو عربي)، وهو الحديث الذي قيل فيه الكثير، ليس بوصفه الحديث المنمذج إنسانياً، وإنما المنمذج في إشكاليته التاريخية والاجتماعية والمعتقدية والغائية كذلك. إذ علينا في ظل حديث كهذا، مستقى من القرآن بالذات في تركيزه على وحدة الجنس البشري، كما سنرى لاحقاً أيضاً، أن نتعقب ما مر معنا سابقاً بخصوص النسب وإشكاليته بدوره، وعلاقته بجملة الصراعات التي زحزحت الإسلام عن العديد من مواقعه التي لم تبق على حالها كما هي، بقدر ما كانت المستجدات الظرفية والموضوعية داخل حدود الإمبراطورية

الإسلامية العربية في الثقافة رغم التنوع الإثني فيها، ووحدة اللغة، مع ذوبان وتذويب اللغات السائدة التي وجدت قبل ظهور الإسلام، وبقيت في الظل، تبرز أحياناً كأنواء جوية. ثمة صراعات متعددة الأبعاد والمسارات تطبع العلاقة القائمة بين ثقافة وأخرى، بين حضارة في تجليها المادي خصوصاً وسواها، بين منتم مكشوف إلى هذه الحضارة أو تلك، وإن توسعت حدودها، أو تلك، ويبدو أن الاختلاف علامة فارقة لرؤية المفارقات أو التناظرات بين هذه وتلك إزاءها أو في ماض قريب أو بعيد (هذا يذكرنا بطريقة ما، بـ هنتنغتون ورهانه على (صراع الحضارات) قبل عقد زمني، وما أثارته مقولته من ردود أفعال: عنيفة في معظمها خارج (السياج) المعتقدي الغربي خصوصاً، ودعوة المناوئين لها إلى الحوار بدل الصراع (في الديار المسماة بديار الإسلام)،حيث يتم نسيان أو تناسي ما كان عليه وضع أصحاب تلك المعتقدات وهم في أوج قوتهم وحضورهم الرمزي، من سيطرة ونفوذ مادي ومعنوي. العنف المتبدي يستوجب الاختلاف والخلاف معاً، أو التمايز (والتمايز بين الحضارات يقوم دوماً على النظر للآخر بمنظار سلبي أساساً، أي بمنظار يبتغي البحث عن الاختلاف وتسجيله. ولئن كانت الكثير من علامات الاختلاف هذه محايدة قيمياً، إلا أن التميز بين كل الجماعات البشرية، سواء الحضارات منها أو الشعوب أو الجماعات أو الوحدات السياسية، يقوم في البعض من محدداته على تعيين إشارات وحشية للتمايز)[٦]. وإذا راعينا وضع العرب المستجد وحداثة تكوينهم من جهة الاعتبار التاريخي والقوة الجلية، انطلاقاً من دين جديد، ربما كانوا ينتظرونه كحلم كوني لهم، ليتوحدوا وهم قبائل وعشائر، من جهة، وليؤكدوا سلطانهم الدنيوي على من عداهم، ويفرضوا سلطتهم الروحية الممضي عليها من خلالهم من جهة ثانية، وليكونوا على صلة قوية بأصولهم المختلف عليها نسبياً وقبائلياً في الصميم، ليدرك كل طرف ما يمكنه أن يعرف به ويغتني كذلك، من جهة ثالثة، فإن الحساسية التاريخية، وتحديداً إمضاءاتها الأقوامية، أبقتهم على مبعدة عما هم فيه من الداخل كقبائل وعشائر لا تنسى أصولياتها العصبوية والتفافها الطرفي عليها، ومقربة من بعضها بعضاً عند اللزوم، في مواجهة: الآخر، الغريب، المتبربر، العجمي، ذي التاريخ الكتابي والشفهي والاعتباري المختلف تماماً خارجاً، حيث التمايز الوحشي أشد مضاء هنا.

فالكردي تاريخياً شكل الحالة الطارئة بين منعطف تاريخي وآخر، وهو كان في حدود ظهوره واختفائه، كما هو حال المد والجزر التاريخيين، أو واحات تنبثق في صحراء التاريخ. هذا ليس بلاغة قولية بقدر ما تشكل الكتابة هذه دخولاً شائكاً في تاريخ

متراص، متراكم، مكتوب من قبل الآخر، بالنسبة لسواه هذه المرة، وهذا يعيدنا للحديث ثانية عن دور الارتحال التاريخي لأقوام تصارعت مع بعضها بعضاً، وبدا المكان الواحد أكثر من حلبة مصارعة، ومدرجات، يكون المتفرجون هم أنفسهم المشاركين في دائرة الصراع التي لم تنقطع. فمن الصراع الجسدي إلى الصراع الثقافي: الكتابي والشفاهي، إلى الصراع الرمزي على المكان المعرّض لأكثر من بروز تكويني، فكل جماعة متضامنة تسعى إلى التمترس وراء إله خاص بها، وربما إله مقتبس من الجوار أو مما هو أبعد من ذلك، وهذا كان يتوقف على عامل التحدي المكاني والثقافي، وقابلية الجماعة تلك للتكيف مع وضع مستجد، وامتصاصه سريعاً أو تدريجياً، إلى الصراع الكثيف أو المكثف جَغرافياً، بحضور المعتقد والإله الجديدين أو الـمحوَّرين أو المكتسبين اسماً جديداً، وهذا ما يمكن تلمسه في المجال الجغرافي المتنوع التضاريس في البلاد الموسومة بـ بلاد ما بين النهرين، أو التي تعرف بـ(كردستان) لاحقاً، وعبر تغيرات طارئة: إثنية وثقافية، ليست الآشورية ولا الآكادية أو اليونانية مصادرها اليتيمة في بروز التسمية ذات الطابع الأقوامي غير المستقر، لأن حالات الهجرة الأقوامية كانت أشبه بانزياحات موجية ضخمة ومتلاطمة ومتداخلة، وهي لم تهدأ في مُختلف مراحل التاريخ بشكل عام نسبياً. الكردي هو الآخر، كما يبدو من خلال قائمة الأسماء التي تعرض لها تاريخياً، وهو بذلك كان يوازن بموقعه داخل التاريخ نفسه، حيث تمايزه تجلى محكوماً بعلو ومتانة موقعه، هذا الموقع الذي كان للآخرين (الفرس خصوصاً) الدور الكبير في نزع الاسم المميّز له عنه، ويمكن اعتبار الزرادشتية العلامة الأكثر بروزاً لمعتقد تميز به، رغم قلة المصادر الموضحّة، لأسباب تاريخية، ربما لعب الإسلام العملي دوراً كبيراً في تذريرها، ولكنها لم تؤهله تاريخياً ليكون المعلوم بها، وقد شهدت الجغرافيا له بذلك، ففي الوقت التي ظهرت قبل أكثر من خمسة وعشرين قرناً، عندما نعلم أن زرادشت كان في حقيقته الكبرى نبياً كردياً، كما هو مذكور عنه، ميدياً تماماً، وقد عاش بين (أعوام ٦٢٨ ـ ٥٥١ ق.م)، وأنه جسَّد في ذاته ذلك الصراع العنيف بين خاصية كل من النور والعتمة في أكثر تجلياتهما حكمانية، وهو يحمل مشروع ديانة كان المكان الجغرافي الحدود العملية لولادتها وتناميها، ويتضح في النشيد التالي الحامل لاسمه:

وعرفتك ظاهراً، أهور امزدا
عندما جاء بهمن وسألني
من أنت؟ وابن من أنت؟

بأي علامة سوف تعرف عائلتك ونفسك؟
في أيام الحساب عن الأعمال الدنيوية؟
حينذاك قلت له: أولاً أنا زرادشت،
سوف أكون ما استطعت بالحق، عدواً لعابد الكذب،
والملاذ الآمن لتابع الحق،
حتى ذلك الوقت العاجل الذي سأنال فيه دار الخلود الذي أملته،
حتى ذلك الوقت الذي فيه يامزدا، سأحمد وأنشد[٧].

لكن انكسار دولة الميديين، وضمناً مفردة (المجوس) ذات الصيت السيئ في دار الإسلام، وفي أدبياتها العربية ـ الإسلامية، تلك التي تعود في الأصل إلى نسلها الكردي، إلى قبيلة (الماكيين) الميدية (ماجي)، المتميزة بمهامها الروحية ضمناً، كان يقتضي ارتحال المعتقد برموزه المحورة، طالما أنه ناسب المنتصر (الفارسي) الذي في حقيقة أمره، يشارك الكردي في أكثر من ثقافة جامعة بينهما، وفي الآن عينه، كان يستوجب الانكسار ذلك الاستيلاء على مضمون المعتقد وتزكيته فارسياً أو إيرانياً، وقد جرّد المهزوم مما يمتلك مادياً ومعنوياً، ولم يبق له سوى المكان وقد تبعثر فيه بدور، لتبديد كل قوة مستقبلية مفترضة. كيف يمكن تناول الزرادشتية بما يلائم بحثنا؟ تتجلى الزرادشتية في نسختها الكردية النسخة الأصلية التي تتحدث عن عالم الكردي، عن تكوينه الجغرافي ذاك الذي يبرزه متشدداً داخل حدوده، ليس بمعنىالدفاع عنها فقط، وإنما بمعنى الاعتقاد أن العالم قائم مقيم معه داخلاً، وهو يحيل العالم هذا على ثنائية علاقة صراعية، تتمثل في وجهي النور (أهورا مزدا): إله الخير المطلق، والفاعل الكوني الوحيد، والظلام (أهريمن): إله الشر. هذه النسخة الزرادشتية لم تجد منفذاً لها إلى العالم الخارجي إلا بعد تبعثر ممثلها، أو تضعضعه، أي لم تنتشر عن طريقه، وإنما لأن الآخرين وجدوا فيها الكثير مما يمكّنهم من تفعيل الكثير من أفكارهم، كما في حال نيتشه، مثلاً، وربما تلمّس الفرس بعد القضاء على دولة الميديين وقد عاينوها، وأبصروا فيها، ومن خلال الجغرافيا المتاخمة وغير المستقرة، الكثير مما يؤهلهم لاعتبارها معتقدهم، أو المعتقد الإيراني، وفي جميع الأحوال كان ثمة ما يمنع الزرادشتية من الانتشار الخارجي، ربما لإبقائها محتكرة داخلاً، أو للحجر عليها زمناً طويلاً، حتى تفقد ذاكرتها الأولى تلك التي تشير إلى مسقط رأسها الميدي.

تبدو هنا شديدة التشابه باليهودية، لكن، وكما يرى أحدهم، يمكن ملاحظة مفهومين داخلين (أساسيين بالنسبة لشخصية الملة الزرادشتية. ففي الموضع الأول، الزرادشتية هي التي عرَفت إيران كأمة منفصلة. إيجابياً، الزرادشتية هي تكريس للإثنية الآرية: أهورا مزدا هو إله الآريين بقدر ما هو يهوه إله لإسرائيل. وسلبياً، الزرادشتية ليست قابلة للتصدير لغير الآريين)[٩]، كل ذلك يظهر إشكالية الكردي ككينونة لم تنفصل عن جغرافيتها الطبيعية لزمن طويل، أو الثقافية المعتقدية، إلى أن جاءته ضغوط من الخارج: القريب الفارسي وغيره، والبعيد العربي الإسلامي، وكان وقتذاك حاضراً دون حضور، أي ليس في منعة مكانية وسيادية، في الوقت الذي بدت الزرادشتية وهيئ تراهن على النور الكوني وتجادل الآخرين في الداخل مدى مصداقيتها في مواجهة الظلام، الشر، الشيطان نفسه، وقد تحورت خارجاً وتم تعديلها، ليصار إلى إفراغها حتى من مضمونها الرئيس (خاصية الإله النورانية إسلامياً)، وقد تمت مداهمة الكردي في معقله الجغرافي الضعيف التحصين، وبأثريات مما كان يتميز به ذات يوم زرادشتياً، ولكنه بقي مناصفة مع الفرس، إنما مأخوذاً باسمه مضاعفة: التعريف به كفارسي غالباً، ووضع علامة فارقة عليه بوصفه مجوسياً، أو من عبدة الشيطان بالذات، أي أنه بقي هنا ربيب ونزيل الجانب الآخر السلبي تماماً من الزرادشتية، وبطريقة مروّعة (الظلام، الشر)، المجوسي عابد النار وليس النور كما كان يعرف به. لكأن التهميش التاريخي الذي عرف به، دفع به إلى زواياه الأكثر عتمة وإثارة للشكوك في منشئه وطبيعته أو سلوكه اليومي، وهو معانق للجبل غير مفارق له، رغم أنه شوهد كثيراً طليق السهل بالمقابل، طالما السلام والاستقرار مستتبّان، وأعتقد جازماً أنه في مجمل الأدبيات العربية ـ الإسلامية، برز في مجموعة متناقضات تترجم واقع حاله، بوصفه الموجودة الجغرافي ولكن بالصورة التي تكفل له البقاء، والمفقود التاريخي كثيراً، لغياب المقوّمات اللوجستية التي تعزز حضوره أمنياً وسياسياً، عدا عن نظرة المتحدث عنه عربياً ـ إسلامياً، والذي يمثل في ذاته، حتى وإن كان في الأصل ما هو خارج دائرة الانتماء العربية، لكنه معتبر داخلها بحكم المعتقد واعتبارات الوظيفة، والموقف الخاص به لأنه هو ذاته له تاريخ شخصي أو جماعي ومعتقدي معه ماضياً، سواء كان مجاوره ذات يوم أو فارسياً في الأصل، أو على خلاف معه في المعتقد رغم مشاركته في النسب، ولكن المعتقد كان المفرّق العدائي بينهما، ذات المتحدث عنه، كما ذكرت، يمثل بصورة المدى الصحراوي الممتد أو الزاحف، والموقف المعادي للجبل وحصانته وإمكانية الاستمرار فيه (في حماه) زمناً طويلاً، ولأنه ينطوي على الكثير من المخاوف، بسبب مجاهيله التي لا يعرفها سوى ساكن الجبل،

والتاريخ العربي ـ الإسلامي اللاحق يوضح لنا ذلك، وهذا ما يمكن التأكد منه من خلال الفرز بين نوعية كتابة وأخرى. المؤرخ غير الرحالة، وهذا غير المستكشف الجغرافي، غير الشبيه بالإثنوغرافي، غير الشاعر وسواه، ولكن كل هؤلاء يشكلون صورة متعددة الألوان عنه، وقد بدا بمواصفات مختلفة.

تحت سقف التاريخ

بخلاف الكثير مما هو متداول شفاهياً، حول تقبّل الكردي للدين الوافد إليه، وتحت حد السيف، لم تكن العلاقة التاريخية بمثل هذه المرونة من جهة الإقبال على الدين الجديد (الإسلام) بوصفه المنقذ له مما هو فيه من وضع مزرٍ وتبعية لسواه (الفارسي أو الروماني مثلاً)، وهو لم يعهده في منطقته، وغريب عليه وعنه كل ما يتعلق ببهيئته ولغته وعاداته بالمقابل، فالبداوة التي تجمع الكردي والعربي داخل منظومة طبيعية واحدة، سرعان ما ينفرط عقدها، لأن الطبيعة لدى كل منهما تفرز الكثير من أطياف ثقافية وسلوكيات غير موجودة عند الآخر، ولعل أهمها ما يخص المعتقد، والموقف من النار مثلاً، فالصحراء هي مدى ناري، بعكس الجبل وما ينبسط أو يفترش أمامه، الذي يكون مدى نقيضاً زمهريرياً غالباً، إنه مدى هو غالباً، والبيئة بمكوناتها هي التي تفرز غرائبها وعجائبها: جنتها وجحيمها (جحيم الجبل البارد وجحيم الصحراء الحار)، حيث كل منهما ينتمي إلى عالم مغاير للآخر، لهذا تجلى الصراع على أشده، كما تقول الأدبيات التاريخية العربية ـ الإسلامية، في عهد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب، وتحت راية عياض بن غنم بدءاً من النصف الثاني من العقد الهجري الثاني[١٠]، بخلاف ما يعتقده البعض من أن الإسلام انتشر في مناطق الكرد، وحيث يقيمون، لأنهم ارتضوا ذلك، اعتماداً على تصورات راهنة وليس ماضية، كما في حال محمد أمين زكي، الذي رأى أن الكرد وجدوا تشابهاً بين ما كانوا يعتقدونه والدين الجديد فآمنوا به[١١]، فالتاريخ هنا لا علاقة له بعصبية (معية) أو ضدية، بقدر ما أن الواقعة التاريخية هي التي تقطع الشك باليقين، وليس لأن في ذلك إبراز موقف عدائي مما كان، وإنما هو الإخلاص للحقيقة التاريخية، تلك التي تبرز كيفية تجلي العنف في المواجهة التاريخية بين المنطلقين خارج حدودهم، وتحت راية الإسلام، والمقيمين داخل حدودهم والمدافعين عنها، لأن القادمين يعتبرون مجهولين بما يحملونه هنا. ويمكن متابعة ذلك من خلال السرد التأريخي الذي يجريه محمد أمين زكي المؤرخ الكردي. فعلى سبيل المثال، عندما

يتحدث عن التقدم العربي الإسلامي صوب (شهرزور) المدينة الكردية، وتحت قيادة عزرة بن قيس (قاصداً فتحها ولكنه أخفق في مسعاه، ثم وجه إليها (عتبة بن فرقد) على رأس قوة لا بأس بها، فبعد أن جرت معارك دامية وحروب شديدة حول هذه المدينة الكردية ذهب ضحيتها كثير من السكان، تم الاستيلاء عليها، وقد استشهد كثير من المسلمين أيضاً، إما في ميدان المعركة وإما من لدغ عقارب (شهرزور) الشهيرة)[١٢]. اقتطفت هذا المقطع من كتاب المذكور، والمأخوذ أصلاً من كتاب (الكامل في التاريخ)، لـ ابن الأثير، الجزء٣، ص١٦)، للتعليق على موقف المؤرخ الكردي نفسه مما جرى، فهو في الوقت الذي يستشهد بابن الأثير الجزري الكردي أصلاً، كما هو معلوم، ويرى القارئ كيفية الصدام بين جيش غازٍ غريب عن المنطقة، وجيش تكوّن من الأهالي الأصليين الكرد في معظمهم، والهزيمة الملحقة بالكرد إثر ذلك، لا ينسى ككردي وكمسلم تحديداً أن يعتبر قتلى المسلمين في عداد الشهداء، أما قتلى الكرد ففي الحد الأقصى هم ضحايا، وهذا يفصح عن عمق إشكالية العلاقة مع الدين، هذا الذي تم امتصاصه من الداخل بعد أن تمكّن منه، أو لأن الظروف التاريخية لعبت دورها الكبير في ذلك[١٣].

في الجانب الآخر يفصح الخليفة عن هذه العلاقة مع الآخر، هذا الآخر الذي كان غريباً ومعادياً وأمسى تابعاً، والمسمى هنا بـ(الأعجمي) الذي يشمل الكردي والفارسي بصورة خاصة، وهي تسمية لا تخلو من نازع أخلاقي يحيله إلى مرتبة دونية، يقول عمر (إنه لقبيح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً، وقد وسع الله عز وجل وفتح الأعاجم)[١٤]، وجاء تعبيره عن موقفه من الآخر (الأعجمي) أكثر دلالة، وفيما يورده إبن الأثير نفسه (ولما بلغ عمر بن الخطاب فتح خراسان جمع الناس، وخطبهم وقرأ عليهم كتاب الفتح وحمد الله في خطبته على إنجاز وعده ثم قال: ألا وإن ملك المجوسية قد هلك فليسوا يملكون من بلادهم شبراً يضر بمسام. ألا وإن الله قد أورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأبناءهم لينظر كيف تعملون)[١٥]... إلخ. لسنا بصدد تقييم ما جرى، وإن كان التقييم وارداً لحظة استعراض ومقاربة الحراك التاريخي، والمتمثل في مواجهة إثنينية، حيث كل طرف يمثل عالمه ومعتقداته وأعرافة وتقاليه وخرافاته وطموحاته الخاصة به، خصوصاً أن كلاً منهما يعيش في وسط طبيعي، وطي ثقافة مختلفين. هنا أتذكر ما قاله المفكر الفرنسي البلغاري الأصل (للتركز على الإثنية وجهان إذن: الادعاء الشمولي، من جهة، والمضمون الخاص (وهو قومي على الأغلب) من جهة أخرى.)[١٦]، في المثال العربي - الإسلامي، ثمة الوجهان المأتي عليهما: الادعاء الشمولي، وهذا ما يمكن تلمسه بوضوح

في النص القرآني (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ـ آل عمران، ١١٠، حيث مفهوم الأمة يلغي التمييز بين مؤمن وآخر، مهما كان انتماؤه الواقعي، ويوحد بين الجميع (أمة الإسلام)، الإثنية لا وجود لها، لكن هناك المضمون الخاص (وهو الجانب القومي)، ذاك الذي يراهن على حدود الإثنية الخاصة، ويبقي الشمولي ضمناً وإنما لصالح الخاص، وهذا ما يمكن تلمسه بجلاء في موقف الخليفة الثاني، والمتشدد في مرجعيته العصبية عربياً.

الكردي نموذجاً إثنوغرافياً

أن يتحدث العربي بوصفه كاتباً، ومن صنف الرحالة والوصّافة (الإثنوغرافي) عن الكردي، فإن ذلك يعيد إلينا الصورة الرجراجة للكردي بالذات، فهي ليست ثابتة بقدر ما ترتبط بسلسلة من المواقف والتصورات ذات المدى التاريخي والجغرافي والاجتماعي، وفي مراحل تاريخية مختلفة، ولعلنا هنا نلاحظ مجموعة صور متداخلة تخص البنية الفكرية ذات المرجعية الثقافية الواحدة، ولكن المختلفة في توجها لما أعتبره الإثنوغرافي العربي، وطريقة تناوله للكردي بوصفه الكردي، ولكن من أو في مواقع متفاوتة اعتبارياً.

١ ـ في الصورة الأولى، وتتضمن عالم المفارقات اللغوية فيه، والمثيرة للضحك بالمقابل. لا يبدو الكردي هنا عالماً للعربية عارفاً بها، ولهذا فإن استعماله في التعبير عما يريد يقوم على مفارقات، تنبيء عن جهله بما يتحدث فيه، ويشير إليه. لكن ذلك لا يبدو لافتاً للنظر، طالما أن لديه لغة تخصه وبوسعه التعبير عن حالات نفسية، أو سلوكيات يومية، ذلك أن سواه: العربي أو غير العربي بالمقابل إذا حاول التعبير بالكردية عما يريد في حالات معينة: اضطراراً أو رغبة في التعلم، فهو بدوره لا يفلح في الوصول إلى ما هو مرغوب فيه، وسيجد من يصغي إليه وقد انفجر ضاحكاً. فالقدرة على التحدث بلغة معينة تقوم على وعي مفرداتها في فقهها وطريقة تهجئتها، واستخدام الكلمة في موقعها المناسب، إنما اللافت هو في التعبير بلغة تكون الوحيدة التي يعرفها وفي الوقت نفسه يكون غير متقن لها كما يجب. ولعل الكردي هنا، والمتحدث عنه أو الواصف له هو العربي، يتجلى منزوع اللغة، فيبعث على الضحك والسخرية، أو لأنه موجود في وسط عربي، وبالكاد يلم بالعربية، غير متمكن منها، فيكون مضرب المثل في الطرافة والتندر والهزء به. والأكثر إثارة هو أنه يستثير العربي حيث يعتبر عيياً، عاجزاً عن تمثيل نفسه لغوياً، وهو عجز يرتقي إلى مستوى العجز الذهني والمعرفي، فإن تقصّر في التعبير عما

هو مطلوب منك، ذلك يعني ارتدادك إلى الوراء، أو تدني مكانتك القيمية، كون المتكلم مؤمّن على نفسه اعتبارياً، مانعاً من يتكلم بلغته (العربي هنا) من النيل منه، أو الطعن في قدراته العقلية، لأنه دونه إدارة للغة، ولهذا، كما أعتقد، كان العربي شديد الحساسية إزاء لغته، حريصاً عليها، حين يبدو طليقاً في استعمالها (وهي لغته المحكية واليومية)، محيلاً الآخر، ذاك الذي يجاوره، أو يقيم قريباً منه جغرافياً إلى خانة الحيوان، ومن هنا كانت صفة (الأعجمي) وهي من (العجمة) تشمل الأكثر مشاهدة على مبعدة جغرافية عنه، ولكن بالمقابل، بقصد سلبه من قيمة اعتبارية معينة، تتضمنها اللغة (لغته)، لكأني متلمس في إطلاق صفته تلك إجراء حيفياً ونفسياً مُشهوداً له، وهو عدم اكتراث الآخر به، فكان هذا الموقف منه، وإلّا فإن الآخر بدوره بوسعه تقييمه وفق القاعدة الاعتبارية اللغوية ذاتها، أم أن التشدد في مراقبة اللغة المنطوقة، حيث الآخر بحاجة إليها، وهو دونه قدرات في استعمالها، خصوصاً إثر ظهور الإسلام، وبروز دور العربية بوصفها اللغة التي لا لغة سواها في المجال الجغرافي الإمبراطوري العربي ـ الإسلامي، هو الذي زحزحه إلى خاصية العجمي؟ رغم أن الأعجمي كصفة إثنية موجودة قبل ظهور الإسلام، ولعل في مفردة (المعجم) ما يؤكد هذا المنحى الذي سلكناه. لكن الاعتبارات هذه كلها، لا تمحي ما يمكن للغة أن تؤديه من دور في تقييم الآخر (غير العربي)، رغم أن أهم لغوي في العربية نحوياً هو سيبويه ٧٩٦م، ولم يتم تجاوزه حتى الآن، وهو دور يتوظف في الحيّز الاجتماعي أو الإنسي، ويبقي المتكلم بها، وهو في حالة عجز مثالاً بليغاً بالوسع تزجية الوقت معه، بوصفه كائن ما دون اللغة، وهذا ما يمكن استنتاجه مع المسعودي، وليس غيره، إذ يحدثنا عن حادثة طريفة ذات بعد لغوي، يبدو (بطلها) كردياً، وفي أيام الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ)، وهي تروى من قبل من كان يسامر متنفذه، وهو سليمان بن منصور (وكان سليمان قد جفاه، فأتاه يوماً في قائم الظهيرة واحتدام الهجيرة فاستأذن، فقال له الحاجب: هذا ليس بوقت إذن على الأمير، فقال له: أعلمه بمكاني، فدخل فاستأذن له، فقال له سليمان: مره يسلّم قائماً ويخفف، فخرج الحاجب [فأذن له] وأمره بالتخفيف، فدخل فسلم قائماً ثم قال: أصلح الله الأمير، إني انصرفت بالأمس على نحو منزلي وقد أمسيت، فبينا أنا في طريقي إذ أذّن مؤذن، فدنوت، ثم صعدت إلى مسجد مغلق فصعدت ثم صعدت ثم صعدت، قال سليمان: فبلغت السماء فكان ماذا؟ قال: فتقدم إنسان إما كردي أو طمطماني فأم القوم بكلام ما أفهمه ولغة ما أعرفها، فقال: ويل لكا زمة زما مالا وعده، قال: يريد ويل لكل همزة لمزة

الذي جمع مالاً وعدده، فإذا خلفه سكران ما يعقل [سكراً]، فلما سمع قراءته ضرب بيديه ورجليه وجعل يقول: أير عبكي درليلكا في حر أم قارئك [ومصليك]، فضحك سليمان حتى تمرغ على فراشه)[١٧].

دون الدخول في تفاصيل الرواية التي ذكرها المسعودي، وما إذا كانت صحيحة أم لا، فإن الممكن قوله، هو اعتبار ما جرى حدثاً تاريخياً، أو في عداد الحدث التاريخي، ولكنه يحيل إلى علاقة مع الآخر، وكيفية النظر إليه بوصفه الكائن المضحك، والذي تبقيه اللغة خارج الموقع الاعتباري ذاك الذي يؤهله لأن يكون المتوازن، البعيد عن أي إحالة له إلى مادة تتم صياغتها بقصد المتعة والاستمتاع، خصوصاً أن الذي يسمعها له مكانته الرمزية في المجتمع، والحادثة التي تروى، فلكي يتم تسجيلها، وقراءتها لاحقاً، وهذا ما جرى فعلاً. وفي الإطار ذاته، يمكن اعتبار ما استشعره أنوشروان البغدادي المعروف بـ (شيطان العراق الضرير)، وفي أهل (إربل: أربيل الكردية العراقية) مثالاً جديراً بالتعليق عليه، وإن كان أخف وطأة، وكما أورد قصيدته ياقوت الحموي في (معجم بلدانه):

تبّاً لشيطاني وما سَلا لأنه أنزلني إربلا
نزلتها في يوم نحس، فما شككت أني نازل كربلا
وقلت ما أخطا الذي مثلا بإربل، إذ قال: بيت الخلا
هذا، وفي البازار قوم إذا عاينتهم، عاينت أهل البلا
من كل كردي حمار، ومن كل عراقي، نفاه الغلا
أما العراقيون ألفاظهم: جب لي جفاني جفجال الجلا
جمَا لك أي جعجع جبه تجي تجب جماله، قبل أن ترجلا
هيا مخاعيطي الكشحلي، مشى كف المكفنياللنك أي بو العلا
جفَه بجعصه، انتفه مدة يكفوله، أشفقه بالملا
عكلي ترى هواي قسمه أعفقه، قل له البويذ بخين كيف انقلا
هذي القطيعة هجعة الخط من عندي تدفع، كم تحط الكلا
والكرد لا تسمع إلا جيا، أو نجيا أو نتوى زنكلا
كلا، وبوبو علكو خشتري خيلو وميلو، موسكا منكلا
ممو ومقوممكي ثم إن قالوا: بويركي تجي؟ قلت لا...[١٨].

قد لا تبدو الأبيات الشعرية في مستوى الرواية الآنفة الذكر، إذ إنها مصاغة على لسان شاعر طريف مزدوج التهكم، كونه يهجو ذاته بعد ذلك، ولأنه لا يقتصر في ذمه على ذكر الكردي وحده، وإنما يضمّن الذم غيره بالمقابل سواه، كما هو ملحوظ، لكن ما يبقى هو أثريات الموقف من الكردي ضمناً كعلاقة تقوم على اعتباره موضوعاً للتندر والسخرية، هي علاقة تفتقد التوازن، كون الشاعر يرى مشهداً هزلياً، تتجلى الأسماء المذكورة منزوعة الاعتبار، خاصة بما هو مضحك، وكل ذلك يحيل إلى المخزون الإرثي المعرفي المتداول الخاص به. أن تهجو الآخر، هو أن تجرده من مقوماته الإنسية، وتبقيه طوع لغتك الشعرية أو النثرية التي بها تنال منه، أو حتى تعيد صوغه ككائن يمكن التعرف إليه من خلال ما هو مدون عنه، وهذه هي الوظيفة الخطيرة للأدب أو الكتابة عمن يكتب عنه بوصفه الآخر: الغريب.

في الصورة الثانية، يمكن التوقف عند الرحالة، الشاهد الجغرافي، أو المنتقل من مكان لآخر، والذي ينقل صور مشاهداته المتتالية إلى سواه ممن يعتمد عليه بوصفه الشاهد الحي على ما يتحدث أو من يتحدث عنه، الرحالة كاتب ذو مقام رفيع وشديد الخطورة، من خلال ما يكتب، إنه يقيم علاقة من خلال الكتابة، مع من يكتب عنه، في الوقت الذي يكون بعيداً عنه، أو فارقه، بوصفه مغيّر أمكنة تماماً. أشير هنا كنموذج حي إلى مثال متميز تاريخياً يخص الرحالة العربي الأندلسي ابن جبير ٦١٤هـ/١٢١٧م، كما في وصوله إلى (نصيبين) وكيفية خروجه منها في اليوم التالي (ورحلنا صبيحته في قافلة كبيرة من البغال والحمير: حرّانيين وحلبيين وسواهم من أهل البلاد، بلاد بكر وما يليها، وتركنا حاج هذه الجهات وراء ظهورنا على الجمال، فتمادى سيرنا على أول الظهر، ونحن على أهبة وحذر من إغارة الأكراد الذين هم آفة هذه الجهات من الموصل إلى نصيبين إلى مدينة دنيصر يقطعون السبيل ويسعون فساداً في الأرض، وسكناهم في جبال منيعة على قرب من هذه البلاد المذكورة، ولم يعن الله سلاطينها على قمعهم وكف عاديتهم، فهم ربما وصلوا في بعض الأحيان إلى باب نصيبين، ولا دافع لهم ولا مانع إلا الله، عز وجل.)[١٩]. في هذا القول، وكل الأقوال الموازية له، والتي ذكرت والمتعلقة بالبعد النسبي الكردي، وما في ذلك من حركة ابتداع تاريخية خاصة تتجاوب مع المعتقد الداخلي للكاتب في مرجعيته العربية، ثمة مسافة فاصلة بين المتحدث عنه، بوصفه الموضوع المتشكل طوع قول الناطق أو الكتابة المسطرة على الورق كشهادة تاريخية، وكنوع من الإقرار التاريخي الذي يبقي المتحدث أو السارد السلطة المرجعية في تبيان

مصداقية المدوّن تاريخياً، فهو يكتب عن الآخر (الكردي) ضمن شبكة من العلاقات المتراصة، حيث تتدخل فيها الجغرافيا الغرائبية (تصوير الكردي وهو ينتقل داخل المكان، البعد الجنّي فيه، الأبوة الشيطانية له كمتكأ فكري متنقل عنه هنا)، والغرائبية (تقديمه مفارقاً لجملة مقومات يمتلكها الكاتب عنه هنا، وهو رحالة وتاجر، ولكنه حامل تقرير ذي صفة أمنية مكانية وإيديولوجية) والخرافية المكملة لما سبق ذكره (بوصفه أقرب إلى الهلامية منها إلى التكوين المادي المتكامل)، والثقافية (اللغة والتاريخ والتقاليد والتصورات، وحتى الأوهام المعزّزة لسلوكات معينة) والدين المتداخل مع الطبيعة البيئية التي يعيش فيها.. ابن جبير استمرار لسواه ممن كتبوا عن الكرد من الخارج، وهي عملية تذكرنا، وعن قرب، وفي السياق نفسه، مع كامل الاحتفاظ بفذاذة المبالغة التقييمية للموضوع وتبعاته الفكرية، بإدوارد سعيد في تقييمه الحدي المبالغ فيه لـ(الاستشراق) المؤدلج كمفهوم (فالاستشراق قائم على مقدمة أساسية هي الخارجية، أي على حقيقة أن المستشرق، شاعراً أو كاتباً، يجعل الشرق يتحدث، ويصف الشرق، ويجعل أسراره ومبهماته واضحة للغرب ومن أجله. وهو غير معني بالشرق أبداً إلّا بوصفه السبب الأول لما يقوله)[٢٠]، سعيد الذي يتحدث عن الاستشراق، عن (الجغرافيا التخيلية) كما يصفها، منتقداً المستشرق مهما كانت طرز الكتابة عنده أو صفته (شاعراً، كاتباً)، يحاكم المستشرق بحدة لافتة بوصفه عاجزاً عن فهم الشرق، وهو عجز لا ينم عن قصور في الوعي، وإنما لصيق الموقف العصبوي للغرب، ليقيم فالقاً واسع وعميق الهوة بين عالمين، رغم إشكالية التسمية والعوائق المفهومية الخاصة بكل من الشرق والغرب، ولو أننا جاريناه لرأينا الشيء نفسه نسبياً، حيث (الاستعجام) لا يحيل الآخر، من خارج الدائرة الانتمائية العربية بداية، وفي منزعها القبلي، ووفق المفهوم الرائج والمتدني قيمياً (أي الموالي) إلى كائن جغرافي مستبعد، إلى (جغرافيا الوهم)، أي إلى جهة جغرافية، بقدر ما يشخصن الجغرافيا تلك أو الجهة تلك، وأكثر من هذا وذاك، يمارس قيمومة أخلاقية أو تكوينية أخلاقية، وهو استعجامه، أي جعله في حكم العجماوات ليس إلا، وفي ضوء ذلك، يبدو مفهوم (المعجم) نفسه وارداً بنقلته من حيز اللاتشكل، اللاوضوح إلى مجال الكشف والرؤيا الواضحين عن طريق ممثله، ولا أعتقد أن ابن جبير المستثنى الوحيد في موقفه هذا، أو أن ما كتبه جاء عفو الخاطر، فما دوّنه في (مذكرته) ومن الخارج، يستحضر قائمة الأسماء التي انتقدها سعيد في كتابه المذكور، عدا عن البعد الآخر، وهو أن المكتوب عنه، ينتمي إلى الدائرة المعتقدية (الدينية) للرحالة المذكور، وهنا تكمن

المفارقة. فابن جبير ليس رحالة فقط، وإنما تاجر، وهذا يعني أن له علاقات مع أشخاص معينين (يتاجر معهم)، إما أنهم مثله، يتحدثون بلغته داخل مدينة تم الاستيلاء عليها واحتلالها في عهد عياض بن غنم، وأسكنت بعناصر من الخارج: عربية تمثلها، وهذا يعني أن التجار المقيمين، لهم موقع مختلف في المدينة، من جهة التقييم لدى أهليها الأصلانيين، الذين لا يجدون بداً من المواجهة معهم، تعبيراً عن ذلك الاستلاب، المادي والمعنوي، الذي يعانونه، وبذلك تفقد شهادة الرحالة قيمتها التاريخية، وإما أنهم يقيمون علاقات تجارية مع من تعلموا لغتهم، وفي الحالة هذه، يبدو أنهم في موقع يثيرون به حفيظة السكان المحليين، وخصوصاً في البيئة المحيطة، كما في الحديث عن الكرد المغيرين، الذين يستشعرون السلامة أكثر خارج حدود المدينة، أو لأنهم مبعدون خارجاً، لعدم الرغبة فيهم، فهم يؤكدون وجودهم بذلك.

ولا يعود الحديث عن الفساد الذي يسببونه ذا قيمة، بوصفهم يمارسون حياتهم التي بها يستمرون في البقاء، ويختلفون عن غيرهم هنا. وبالمقابل، كيف يمكن تقييم ما كتبه ابن خلدون عن العرب في فصل (في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب)، حيث يوضح ذلك بقوله (والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبلة، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له. فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقدر فينقلونه من المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك. والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخربون السقف عليه لذلك، فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران هذا في حالهم على العموم وأيضاً، فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو معون انتهبوه)[٢١]. هو مقطع طويل، ربما يثقل على القارئ، ولكنه بصورته المنقوله، أعتقد أنه يمنح القارئ نفسه مجالاً أوسع للتحرك ورؤية الحقيقة المتشكلة من خلال قراءة النص المقتطع. فابن خلدون يصف، ويقيّم في آن، ما عليه حال العرب، باعتبارهم أمة وحشية، أمة، كان كتابها الفضاء الطبيعي والتحرك الحرَّفي الطبيعة، طالما الظرف يتيح لهم ذلك، وهم لا يعرفون الاستقرار، لهذا فأعينهم على سواهم: بشراً وما يملكونه من مال وغيره، وهو نفسه في مكان آخر،

أشرنا إليه سابقاً، يشير إلى اشتراك الكرد والعرب في صفة (الأمة الوحشية)، ووجود آخرين معهم، فكيف يمكن تقييم ما ذكره ابن جبير عنهم آنفاً؟ وهو الغريب عن المنطقة، الجاهل لعالمها الجغرافي والاجتماعي!

هل نلوم ابن خلدون فيما ذهب إليه؟ وقد ذكر بو علي ياسين (ولو لم يكن ابن خلدون عربياً، أباً عن جد، لنعته مثقفونا القوميون بأنه شعوبي)[٢٢]، وهو تقدير محفوف بالمخاطر، فثمة من يقول في الوسط الثقافي الكردي بأنه (كردي)، وربما قرأت ذلك في مصدر أو أكثر بخصوص انتماء صاحب (المقدمة)، ولكنني لم أتأكد منه، ولا يمكنني الجزم بذلك طبعاً. ومن ناحية أخرى، وهذا هو الذي يهمني بصورة رئيسة، فإن تقييم الآخر من خلال انتمائه لا يخلو من مجازفة أخلاقية، ودون الرجوع إلى ما يقوله هذا الباحث العربي أو غيره في توجهه القومي العربي الواضح أو الموارب، فالاعتبارات الجغرافية، والعوامل التاريخية، والمستجدات السياسية، ومحفّزات المعتقد لها حضورها المؤثر هنا. فالعربي (ساكن الصحراء) لا بد أن يتميز بخشونة واضحة، لأن الطبيعة تحتّم عليه ذلك، ومطاردته لأسباب لها علاقة بالموقف منه، تدفع به إلى إبراز شخصية، لا أقولها عدوانية، إنما دفاعية، متراسية بغية البقاء، وممارسة سلوكات مطلوبة، وهذا ينطبق على الكردي وسواه بالمقابل، فهو حين ينتزع من المكان الذي يخصه، ويفرض عليه نوع السلوك الذي يطعنه في صميمه المعتقدي والثقافي والنفسي، لا بد أن يجد المجال الحيوي الذي يؤهله للبقاء أكثر. أما الحديث عن الشعوبية، وأوجه الابتداع فيها، وعقلنتها وكأنها حقائق فعلية، منذ الخلافة الأموية ولاحقاً، فله دور كبير في تلوين الموقف من الآخر لأسباب ذات صلة بالسلطة بكل دلالاتها الاعتبارية، وهذا ما سنتطرق إليه بعدئذ. أضف إلى ذلك، فإن اجتزاء المكان والكائن فيه، ترجمان سلوك الفاعل الضمني، كما في حال ابن جبير مثلاً. المستعجم يقابله المستعجم، إنه صنيعته، ابتكاره المتخيل، امتداد ومدى لمعتقده الذي به يرى العالم ويقيم فيه، وهو ربيب أفكاره الخاصة التي من خلالها يجذّر حضوره المتمايز في العالم الذي يسيطر عليه، والآخر يكون بعضاً من موجوداته، ولو كان بعيداً عنه. ربما تكون هذه العبارات، أو الصياغات بلاغة مجانية أو لا علاقة لها بالموضوع، ولكنها في، ومن صلبه، فالبلاغة في ذاتها تنميق لحقيقة معينة ليست هي الحقيقة الواجبة الذكر بالضرورة، إنما ما يجب أن تكونه واقعاً، وهنا تبرز (الجغرافيا التخيلية) بكامل أبّهتها المثقلة بالدلالات وحميّا القول في تبديد معالم الآخر الذي هو موضوع الكاتب هنا وسواه، حيث يمكن الرجوع إلى أمثلة حية وكثيرة، يتوقف عندها

عزيز العظمة في كتابه السالف الذكر، أمثلة تشمل أقواماً عدة من الجهات كافة: الفرس والترك والهنود والصينيين والصقالبة وشعب يأجوج ومأجوج، وهو كتاب وضع، كما أعتقد بشكل خجول، حيث التشريح النقدي قليل فيه، رغم براعة الباحث في الربط بين مكوّنات الكتاب، وله باع طويل في العمل البحثي، كونه لا يذهب بعيداً في الحفر وراء أمثلته، أي ما الذي يري المعنيين بالكتابة عنهم بالصورة تلك، وكيف يمكن تقدير نوعية الكتابة هذه، وبنيتها القولية ومرجعيتها الإثنية والمعتقدية: الدينية، ومآلاتها، وارتباطها القوي بكل الشرور (إن جاز التعبير) بالاستشراق وفق المعنى الذي تداوله إدوارد سعيد، خصوصاً أن الكثيرين ممن تم تناولهم كانوامنتمين إلى ديار الإسلام الواسعة، وإن لم ينتموا إلى الدائرة الإثنية والثقافية المباشرة (أي عربياً) ووطأة هذه العلاقة وشبكيتها. وهو إجراء يتمخض عن الكثير من العناصر الداهمة لمفهوم الاستعجام/ الاستشراق، ويلبي معرفياً حاجة السؤال الاستكشافية، ومبررات اعتماده فاعلاً في النص المتنامي تركيباً، بدءاً من إشكالية النسب المسمى، والأرضية الصلبة التي انبنى عليها بشكل قوطي، أو شبه لغزي، والمتمثلة في العصبية القبلية، ومن داخل الإسلام، وتمتين أصوله، والمستجدات اللاحقة، كما في حال التمايزات بين المنتمي إلى هذه القبيلة أو تلك، والاعتبارات المراتبية وبراغماتيكيتها (أهل البيت، المهاجرون، الأنصار، والتنازع بين هؤلاء أنفسهم)، والتعالي على العناصر الوافدة إلى داخل الدار الإسلامية الأولى، بحكم الانتشار الإسلامي (من فرس وترك وكرد وسواهم)، وتنامي ظاهرة التعصب أموياً، وبالمقابل بروز الموالي لاحقاً كأصوات تجهر بالغبن الملحق بها والظلم الواقع عليها بصور شتى، والشعوبية التي ضخّمت الموضوع، وعمقت الصراع: القبلي، الإثني، القومي الديني، الثقافي المتعدد الوجوه مللياً ونحلياً... إلخ. الممارسة النقدية الكاشفة لما وراء النص المكتوب في الحيّز المفصح عنه، هي السبيل الأقوم، لمعرفة الذات الناطقة، أو تلك التي عرّف بها ممثلة الحقيقة الوحيدة، وبغية توسيع المجال التاريخي الخاص بنا كجمهرة أقوام أصبحت إسلامية، والنظر إلى الأمام لدقة أكثر.

٣ ـ ثمة صورة ثالثة، أكثر شفافية، وغنىً بالمعاني، تتعلق بالجانب الوصفي المكاني والسلوكي للكردي، والممثل له بجدارة، هو الجغرافي والرحالة والإثنوغرافي في آن: هو الأصطخري أبو إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي: الكرخي المتوفى في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، صاحب (المسالك والممالك)، وهو العنوان الشديد الدلالة في الربط بين الأمكنة وتعالقاتها وتداخلاتها، وقد شاهد أمكنة كثيرة، وعاينها، كما يبدو،

بحذاقة الجغرافي، ونباهة الآثاري، وقوة ملاحظ الباحث التاريخي. يقول مثلاً (وأما أحياء الأكراد بفارس فهم: الكرمانية والرامانية ومدثر وحي محمد بن بشر والبقيلية والبندامهرية وحي محمد بن اسحق والصاحبة والاسحاقية والأذركانية والشهركية والطهمادهنية والزبادية والشهروية والبندادكية والخسروية والزنجية والصفرية والشهبارية والمهركية والمبازكية والاشتامهرية والشاهونية والفراتية والسلمونية والصيرية والازاددختية والبرازدختية والمطلبية والممالية والشاهاكانية والكجتية والجليلية، فهؤلاء حضرني أسماؤهم، ولايتهيأ تقصّيهم إلا من ديوان الصدقات، ويقال أنهم يزيدون على خمسمائة ألف بيت، ويخرج من الحي الواحد ألف فارس إلى مائة فارس، وأقل من ذلك وأكثر. وينتجعون في المشتى والمصيف على المرعى، إلا القليل منهم على حدود الصرود والجروم فلا ينتقلون، ولهم من العدة والبأس والقوة بالرجال والدواب والكراع ما يستصعب على السلطان أمرهم، إذا أراد تحيّفهم، ويزعمون أنهم من العرب، وهم أصحاب أغنام ورماك (أي براذين)، والإبل فيهم قليل، وليس للأكراد خيل إلا البارنجان، الذين انتقلوا إلى حد أصبهان وإنما دوابهم براذين، وهم على حسن حال ويسار ومذاهبهم في القنية (أي الثروة) والنجعة مذاهب قبائل العرب وقبائل الأتراك)[٢٣]. الأصطخري يتبدى أكثر قرباً ممن يتحدث عنهم، حتى من ناحية الانتماء، وإن كانت الأرضية الثقافية والمعتقدية قد استقطبته لينطق باسم المركز فيها أكثر، في تجليها العربي ـ الإسلامي، رغم أن التفاوت موجود بين كاتب وسواه في المضمار الإثني الواحد ذاته، وبحسب التاريخ الذي يتحرك في ظله، إذ يلاحظ عليه هنا، أنه يعرّف بالكرد مواقعياً وجغرافياً وديموغرافياً ومهنياً ومعتقدياً وسلوكياً:

١ ـ ثمة حضور رمزي لهم، من جهة الكثافة السكانية في مدينة متميزة باسمها، تعطي فكرة وضحة عن تذرهم المكاني.

٢ ـ ثمة إشارة إليهم من خارج المركز (المتروبولي) العربي الإسلامي (أي حاضرة الخلافة العباسية: بغداد)، كونهم بعيدين عنها نسبياً، أي لا يعيشون في المحيط العربي مباشرة، أو في الجوار.

٣ ـ والبعد الديموغرافي، له أهميته، من جهة القوة النوعية التي يمكن للكرد أن يعرفوا بها، وكيفية التعامل معهم على أساسها.

٤ ـ والجانب المهني: الرعوي بصورة خاصة، يشكل شهادة ذات قيمة، فهم مستقرون،

ورعويون في آن، وكل ذلك يعتبر ضرورياً لمعرفة كيفية تحركهم وحدود تحركهم في المكان، وكيفية استغلالهم للمكان نفسه، كرعويين وفرسان في آن واحد، يدافعون عن حدودهم.

٥ ـ والجانب المعتقدي يتركز على المشترك بينهم وبين سواهم.

٦ ـ لكن الجانب السلوكي يتضمن ما هم عليه من بأس وقوة، وقدر جلية في السيطرة على المكان، والاستفادة منه بالمقابل، فيخشى جانبهم.

ويبقى ما هو مهم جداً، من خلال المأتي على ذكره، وهو أن الكرد الذين تحدث عنهم الأصطخري، لا يبدو عليهم أنهم متميزون داخل خانة واحدة، من جهة الأسماء، فثمة أسماء أحياء عربية، وأخرى تبدو فارسية وسواها كردية، لمن يدقق فيها، وهذه التشكيلة الأسمائية التي ذكرها الجغرافي والإثنوغرافي، ولم يتوقف عندها، تلفت النظر، من ناحية العلاقات فيما بينها، منها: العربية اسماً: كيف اكتسبت هذه الأسماء، ومن أين أتت؟ أو أين كانت؟ وهل من رواية مغيّبة وراءها، وخصوصاً تلك التي تزعم أنها من العرب، ربما إزاء الآخرين: من النسب الفارسي، كنوع من المماحكة النسبية، والصراع الذي يتجاوز حدود النسب بالتأكيد؟ وهذا ينطبق على الفارسية بالمقابل، والكردية كتحدٍّ مماثل، والذي يعني حالة الصراع مع الجانب هذا أو ذاك، ومن خلال التنوع في الانتماء، كون الاختلاف قائماً في الدائرة النسبية الواحدة، كما في الحالة النسبية العربية، مثلاً في نموذجيها المعروفين: القحطانية والعدنانية، والكردية مقروءة هكذا بدورها. ويمكن الحديث عن صورة رابعة، لها علاقة بطبيعة العلاقة القائمة بين الكردي والحيوان، وربما كان ارتباطه بالجبل مؤثراً في إبراز هذه الصورة أو تلوينها، لأن المادة التي تتشكل باسمه تفصح عن العلاقة المسماة. فـ أبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ)، يطيب له أن يورد واقعة تتعلق بعالم الحيوان، ولها دلالة تستشرف بعداً خصوصياً كردي الطابع، فحواها أن طيراً أولم (فأرسل رسله ليدعو إخوانه فغلط بعض الرسل فجاء إلى الثعلب فقال: أخوك يقرأ عليك السلام، ويسألك أن تتجشم (العناء) إليه في يوم كذا، وتجعل غداءك عنده، فقال الثعلب: قل له السمع والطاعة، فلما رجع وأخبر الطير بغلطه، اضطربت الطيور من ذلك، وقالوا له: يا مشروم أهلكتنا، وعرضتنا للحتف، ونغّصت أمرنا علينا، فقالت القنبرة: إن أنا صرفت الثعلب بحيلة لطيفة ما لي عندكم؟ قالوا: تكوني سيدتنا، وعن رأيك نصدر، وعلى أمرك نعتمد، فقالت: مكانكم، ومشت إلى الثعلب وقالت له: أخوك يقرأ عليك السلام ويقول: تحضر غداً يوم الإثنين، وقد قرب الأنس بحضورك، فأين تحب

أن يكون مجلسك: مع الكلاب السلوفية؟ أم الكلاب الكردية؟ فتجرّعها الثعلب ثم قال: أبلغي أخي السلام، وقولي له: والله أنا مسرور بقربك، شاكر لله سبحانه على ما منحني من مكانك. ولكن تقدّم لي نذر منذ دهر بصوم الإثنين والخميس فلا تنتظروني)[٢٤].

هي واقعة ليس بالإمكان تركها دون تعليق، لأنها تتضمن بعداً قيمياً: سلوكياً بيئياً، والكردي يكون في الصميم. فالكلاب الكردية لا تكون مذكورة إلا لأنها تتميز بصيت جلي، هي منعتها وشراستها ويقظتها بالمقابل، وهي لا تكون كذلك إلا لأنها تنتمي إلى عالم ريفي أو رعوي، وفي الوقت نفسه، فإن تميزها بالصفات المذكورة امتداد لصفات أصحابها، من يقظة وحذر وفطنة وتعقّب لأي طارىء. التوحيدي الكاتب المعروف بكتاباته الأثيرة، وجرأته ونباهته في ذكر وقائع كثيرة تتعلق بمشاهداته ومسموعاته، ربما لا يعنيه نوع الواقعة المذكورة، ولكنه غير بعيد عن عالمها، عن الحراك الرمزي لها، إنه يدرك ما تنطوي عليه من قيمة تاريخية، وكأن ليس له صلة بذلك، وهنا تبرز علاقة من نوع آخر، تترجم موقف التوحيدي بالذات، حياديته ربما، فالحيوان لم يدخل عالم الحكاية، إلا لأن الحكاية شأن إنسي، والكردي المذكور ليس وحيداً، بقدر ما يشكّل مدخلاً إلى عالم شاسع هو عالمه، الذي، ربما، يألفه التوحيدي، أو عالم به بصورة ما، وهو في كل حال، يثبّت واقعة درسية، مستثمرة إثنوغرافياً، حيث الحيوان مؤالف للكردي في بيئته بالذات، ويشهد على ذكاء بيئي له.

الكردي نموذجاً حكائياً

كيف جرى تصوير الكردي نموذجاً حكائياً سلبي الصفات؟ من الصعب التأريخ للحكاية، لأنها ببساطة منزوعة التاريخ، ولكنها من جهة أخرى، تدل على أثر ما، يقود القارئ المعني إلى عالمها الاجتماعي والثقافي والمعتقدي، أي أنها وجدت بطريقتها، ليتم سردها وانتقالها، بفعل جاذبية تميزها، من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر بدوره، وتبقى المكونات المميّزة لها مداخل حركية لاستقراء عالمها على أكثر من صعيد، والكردي داخل في هذا المنحى. لدينا كنموذج حي (ألف ليلة وليلة)، حيث بالإمكان تتبع البعد الرمزي لشخصية الكردي، في حكايتين معروفتين، هما:

حكاية هارون الرشيد مع العجمي، وتحديداً في الليلة ٣٣١.

حكاية علي شار مع زمرد الجارية، وتحديداً في الليلة ٣٥٨.

ـ في الحكاية الأولى، والتي تتعلق بشخصية العجمي، وهو يروي للخليفة العباسي المعروف هارون الرشيد، ما جرى معه في مدينة لم يسمها، عاملاً في التجارة، وكيف تعرض للاعتداء من قبل كردي ظالم، كما يصفه هو (فبينما أنا أبيع وأشتري وإذا برجل كردي ظالم معتدٍ قد هجم علي وأخذ مني الجراب وقال: هذا جرابي وكل ما فيه متاعي، فقلت: يا معشر المسلمين خلصوني من يد أفجر الظالمين). وتتطور الحكاية، إلى أن ينال الكردي جزاءه العادل.

أما في الحكاية الثانية، فثمة حديث عن شخصية معروفة من قبل أهل المدينة التي تشكل مسرحاً لأحداث الحكاية الخاصة، وهي شخصية (جوان الكردي اللص الذي قتل الجندي)، وكشف أمره لاحقاً (هذا الرمل يخبرني أن اسمك جوان الكردي وصنْعتك لص تأخذ أموال الناس بالباطل وتقتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق) ثُم يتم قتله شر قتلة[٢٥].

إزاء الحكايتين يمكن طرح أكثر من سؤال، من مثل: كيف تسربت شخصية الكردي إلى داخل (ألف ليلة وليلة)؟ ولماذا تبرز الشخصية هذه سلبية، حيث يكشف عنها لاحقاً؟ ومن هو السارد الفعلي للحكايتين الأولى والثانية؟ ولماذا كان الكردي في الحالتين ظالماً معتدياً، لا بل ومتميزاً بصفات لافتة، بوصفه (أفجر الظالمين)؟ ترى كيف عرف العجمي الكردي لمجرد رؤيته له؟ حيث الاسم نفسه، هو لقب ونسب، وهذا يعني أنه يعرف الكثير عن الكردي، ولكن دون أن تعلن الحكاية عن ذلك، إنما يتم ذكره بوصفه ظالماً معتدياً حتى قبل الهجوم عليه. ترى هل هذا يعني أن الكردي كان يمثل في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه، كل ما هو سلبي ومنحط اجتماعياً؟ ومن هو ذاك العجمي، الذي يبدو فارسياً يعرف لغته، أو يعرّف به من منظور قيمي سابق؟ ومن الذي أوحي إليه ليعرّف به بمنتهى السلبية: أفجر الظالمين؟

قارئ الحكاية هنا، ربما لا يتوقف ببساطة عند كلمات وصفية كالتي مرت معنا سابقاً، وإنما تهمه النتيجة، ولكنه بالمقابل، قد يدقّق في بنية الحكاية كباحث، ويتمعن في كيفية ورود الكلمات، وبنيتها الدلالية، وكيف جرى توجيه الحكاية بالطريقة هذه. إن الحكاية تنطلق من ثنائية علاقة الأنا بالآخر، ولكنها أعقد من ذلك في الحالة الأولى، لأن المتحدث هو العجمي، والمستمع هو الخليفة، واللغة تبدو هنا عربية، فثمة حقيقة يتم

نسجها هنا، تتعلق بموقف من شخصية بدت نمطية بصورة ما، فهي حتى في الحكاية الثانية معروفة مسبقاً بأنها شخصية لص. يمكن للتاريخ أن يفيدنا بالكثير من الصفات الموجهة، والتي تقيم فرزاً بين شخصية وأخرى من خلال انتمائها الإثني، أو بحسب ارتباطها، بشكل عام، بالسلطة المركزية ذاتها، ولعل في تقديم كل من المحتال والظالم معاً واللص، بوصفهما يلتقيان في أداء دور واحد، يجسده الكردي نموذجاً حكائياً، مما يدفع بنا إلى التمعين ملياً في بنية الحكاية الليلتية، تلك التي تقطع صمت الليل، وتملأه بالكائنات المختلفة، ويظهر الكردي في السياق الحكائي، منتمياً إلى عالم الحكاية، تؤخذ منه العبرة، باتجاه المستقبل، لسان حال الكردي الواقعي، ذاك الذي يعيش على الهامش، أو الحضيض الاجتماعي، أو يعتبر المنبوذ الاجتماعي، كما تريده أخلاقية الراوي بشكل عام، والذي يحيله إلى الكائن المغاير لحقيقته. في الحكاية الأولى، يبرز العجمي بنسبه الحقيقي، كما هو العربي، يكون هو الراوية، هو ناقل الخبر الطريف الذي يبعث على الضحك، ويكون المادة التي يسترسل في حبكها وبلورتها ذلك الكردي، والذي تتقدمه صفات لافتة: الظالم، المعتدي، أفجر الظالمين، حيث تتضاعف القيمة الأخلاقية السلبية، والخليفة هو طالب تسلية، وليس إلا الكردي ضحية الحكاية في الحالة هذه، ولكن عن طريق (سمسار حكاية) هذه المرة، هو نفسه خصم له، وليته لفظ بدوره بلقبه ونسبه، ثم سرد الحكاية. وبعد ذلك كانت النتيجة ظهور الكردي بالصفات المذكورة، إنما التعريف به مباشرة بالشكل الذي تقدم، فهذا يدل على الصورة المؤرشفة المضادة عنه، لكأنه معروف بصفاته تلك، كعلامة هوية فارقة له، حتى دون التعرف إليه سلوكياً، وهنا تغدو الحكاية تاريخاً يجسد صراعاً رمزياً واضح المعالم اجتماعياً.

في الحكاية الثانية يكون جوان الكردي (ويعني الاسم: الشاب، اليافع)، مميزاً بانتمائه سلباً، وفي الوقت نفسه مأخوذاً بقيمة اعتبارية دونية مضاعفة هي اللصوصية والقتل والكذب، ونهايته الوخيمة تفصح عن المصير المرغوب فيه من قبل الراوية ونظرته السلبية. طبعاً، ليس من اعتراض على وجود شخصيات سلبية كردية ضمن حكايات (ألف ليلة وليلة) الكثيرة، تلك التي تتعرض لسيرورة مجتمعات كثيرة، إنما التساؤل الاستغرابي يترمز على الكردي بوصفه النزيل السلبي والمكروه في عالم الحكايات تلك، وليس هناك النقيض الذي يخلق توازناً، لكأنه نموذج الشر بامتياز، وهذا يعني إحالته إلى كائن لا تاريخي، هائم على وجهه في زوايا التاريخ كذلك. في الحالتين تبدو الحكاية قابلة للدرس:

١ ـ من جهة العنوان، كما في الأولى، كون العجمي هو الذي يسرد حكايته، ويكون الكردي الغائب، ويحضر مادةً من صنعه، وما في ذلك من مفارقة تستند إلى رؤية العجمي بالذات إزاء الكردي المتقدم سلبياً، والمجسّد لما هو منظور مبتدع فيه، بينما يتحرك وفق الآخر.

٢ ـ انفتاح الحكاية في الحالتين على وسعها، بغية مقاربة الكردي مضرب المثل في السوء.

٣ ـ انغلاق الحكاية على الكردي بالذات، من خلال النهاية البغيضة، والنتيجة هذه تعني ترسيمه سلبياً في التاريخ.

٤ ـ استمرار الحكاية بعد تدوينها في الزمان والمكان، وفي لغات شتى، وفي مقطورتها شخصياتها وقد تفاوتت قيمياً كما توضحت آنفاً.

الكردي في سياقه التاريخي الشعري

يجب ألاَ ننصدم بما يتضمنه الشعر العربي في الكثير منه، من مماحكات لفظية، أو مناوشات كلامية، وفي سياق الهجاء، الذي يستثمر الطاقة الإبداعية كاملة، سواء للإيقاع بين طرف وآخر، أو في خدمة نزوعات قبلية أو عصبية ساخنة، كما مر معنا سابقاً، وكما هو حال المواجهات الحامية بين العرب أنفسهم في الصراع على الأنساب غير المستقرة في توجهاتها، أو في النيل من شخص ذي اعتبار، غيّرت فيه المصالح أو سياسة التحالفات داخل القبيلة أو الجماعة أو النظام نفسه، ليكون معادياً بعد أن حليفاً، فيأتي الشاعر إثر المؤرخ أو قبله، بحسب نوعية العلاقة، أو سخونة الحدث، ليكون للشعر في سياقه التاريخي دوره أو حضوره لحظة الحديث عنه.

أشير هنا إلى أبي مسلم الخراساني الذي كان له دور كبير في الانقلاب العباسي، وفي عهد الخليفة العباسي المنصور، ثم انقلابه عليه، حتى تم القضاء عليه وقتله، وقد قضي عليه بوصفه كردياً، على ذمة الشاعر أبي دلامة وهو زند بن الجون مولى بني أسد، حيث هجاه إثر مقتله، وخصوصاً في البيت الشعري المشهور الذي يشدّد على كرديته:

أبا مجرم ما غيّر الله نعمة　　على عبده حتى يغيرها العبد
أبا مجرم خوّفتني القتل فانتحى　　عليك بما خوفتني الأسد الورد
أفي دولة المهدي حاولت غدرة　　ألا إن أهل الغدر آباؤك الكرد(٢٦)

والصحيح (دولة المنصور ٩٥ ـ ١٥٨هـ)، حيث المنصور هو الذي أمر بقتله، وقد كان طريحاً بين يديه، وهو يقول:

زعمت أن الدين لا ينقضي　　فاستوف بالكيل أبا مجرم
اشرب بكأس كنت تسقي به　　أمرّ في الحلق من العلقم(٢٧)

ما يهم هنا هو محاولة النيل من الخراساني، بتجريده مما يميزه إيجابياً، والتقليل من قيمته، وهذا لا يتم كما يبدو، إلا بإحالته إلى الآخر الذي لا يبدو بدوره ذا مكانة معتبرة، من منظور سلطوي، كونه الآخر السلبي، والذي جسَد في حركته الانقلابية المضادة محاولة للإطاحة بالسلطة ذاتها لأسباب لها علاقة ببنيتها بالذات، ولعل الخراساني نفسه كان يستعين بجماعات من الكرد والفرس معاً في شق عصا الخليفة، كما يستنتج ذلك من تاريخ المسعودي(٢٨)، وفي الأحوال كافة، فإن الشعر الدلامي إن جاز التعبير ليس الوحيد في هذا المنحى، بقدر ما يشكل حلقة من بين مجموعة حلقات متداخلة، في الدائرة الصراعية العربية ـ العربية، العربية ـ الفارسية، أو العربية الإسلامية ـ الفارسية الإسلامية، انطلاقاً من بُعد عصبوي لصالح الإثنية بمعناها الضيق أو الواسع، وهي عملية، كانت تستهدف الإبقاء على سخونة أو حساسية ذاكرة الماضي المفصلية، حيث الثنائية المذكورة تتجلى أكثر قوة وشراسة أو فتكاً بالذاكرة المستحدثة في طابعها الإسلامي ذاك الذي كان يمارس التفافاً على المحاولات الضاغطة من الداخل أو من الأطراف بصيغتها العصبوية المضادة لسلطة الخلافة التي تشمخ متعالية على كل اعتبار إثنوي مؤثر سلباً فيها، أي ضد ما عرف بـ(أمة الإسلام).، ويمكن ملاحظة ذلك في تلك النصوص التي يحتفى بها إسلامياً، ولكن دون اختفاء العلامة الفارقة: العربية تماماً، ومنذ ظهور الإسلام وانتشاره في الجهات الأربع، ففي الوقت الذي كان ذكر (الإسلام) كدين يعرَف به فوق الجماعات القبلية أو الإثنويات المحدودة، على أرض الواقع كان هناك خلاف المسمى، وبوضوح لافت، كون شبح الماضي ظل يحوم في ساحة الوغى بوصفها تصفية حسابات لم تنته إلى يومنا هذا(٢٩).

ـ الشعوبية وموقع الكرد فيها

كتب الكثير في الشعوبية وعنها، والكتابة لم تتوقف عنها حتى الآن. فالدوري يقول (بدأت الحركة الشعوبية في الفترة الأموية الأخيرة، واندفعت بقوة في العصر العباسي، وهي تمثل جانباً من محاولات شعوب غير عربية لضرب السلطان العربي عن طريق الفكر والعقيدة. فهي في إندفاعها تتكشف عن صراع ثقافي ديني واسع)[٣٠]. وهو تحديد تاريخي يفتقر إلى الدقة، عندما يتم وضع مفهوم (الشعوبية) في خانة المساءلة باعتبارها مشبوهة، رغم أنها برزت كظاهرة اجتماعية سياسية تاريخية ثقافية معاً، كان الموقف من السلطة وكيفية إدارتها، ومن يديرها من جهة انتمائه القبلي بالذات، إذ العصبية القبلية لم تتوقف عن تشحين وتسخين ذاكرة المتنافسين على السلطة حتى قبل تشكلها، قبل رحيل الرسول نفسه، ليس بين العرب المهاجرين والأنصار وإنما بين العرب المهاجرين أنفسهم، والذين أعلنوا عن إسلامهم مكرهين لحظة دخول العرب المسلمين مكة، كما في حال أبي سفيان وجماعته[٣١]، والدوري نفسه يوضح ما لم يتوضح آنفاً، عندما يقول فيما بعد (والواقع أن العرب هم الذين نظموا الموالي في العصر الأموي وأشركوهم في الثورات لدوافع إسلامية أو حزبية) ثم يغيّر نبرة كتابته (وإذا كان العرب قد نظموا الثورات لدوافع خاصة بهم، فإن للموالي دوافعهم الخاصة، وقد تلونت مشاركتهم أحياناً بتذكر الأمجاد الماضية، أو بإحياء الآراء الدينية الفارسية القديمة... إلخ)[٣٢]. أن يكون الخلاف بين العرب والفرس وسواهم من السلطة ونوعيتها قائماً، فهذا بدهي، لكن ما ليس قابلاً للعمل به أو على أساسه، هو النظر إلى غير العرب هنا، من منظور الشبهة التاريخية والأخلاقية، وكأن ما حصل ما كان يجب أن يحصل، فالشعوبية نسبة إلى الشعوب الأخرى، من غير العرب، وموقفها النقدي، الضدي، وبدرجات متفاوتة من الهوية الإثنية المميّزة لسلطة الخلافة، خصوصاً حين تدار من قبل العناصر الأكثر قرباً منها عربياً، حيث إن الموقف النقدي الحاد منها جاء لاحقاً، أي أن الشعوبية كحركة تاريخية مضادة للهوية العربية المميزة للخلافة اكتسبت صفة ثقافية لاحقاً، وليس في البدايات، لأن الذين دانوا للسلطة، بحكم القوة: كرداً وفرساً وسرياناً وغيرهم، ما كان بإمكانهم التعبير اللساني عن وطأة التبعية تلك، حتى تمكنوا من اكتساب اللغة العربية كضرورة (جهادية مضادة) لازمة، وهذا ما يمكن استخلاصه مما يقوله طه حسين نفسه (لم يكد ينتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبي الفرس قد استعرب وأتقن العربية، واستوطن الأقطار العربية الخالصة، وأخذ يكون له فيها

نسل وذرية..)[٣٣]، وبدا الصراع متعدد الأوجه، ولكن لم يكن ثنائي الهوية؛ العربي في مواجهة الفارسي أو الكردي، أو بالعكس، فالمصالح والرؤى الثقافية تدخلت وشكلت أحلافاً وتكتلات، وفي إشارة الدوري السابقة، وهي واضحة، ما يفصح عن ذلك بقوة، حيث العرب هم أول من أعلنوا انشقاقهم الداخلي: انقلاب داخل البيت الواحد، وانقلاب داخل القبيلة الواحدة، وانقلاب من قبل قبيلة على أخرى، وهكذا. ومجريات أحداث (السقيفة) التاريخية بمخزونها التاريخي السابق، ومستجداتها اللاحقة بليغة في هذا المجال. والجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (١٥٩ ـ ٢٥٥هـ) خير شاهد من جهة الفصل بين ما يبدو هنا وهناك عصياً على الفصل، وهو ينفي الأحادية في مفهوم النسب الجامع المانع بطريقة منطقية محكمة، فهو لم يكن عربياً، ولكنه كان في تمثيل العربي إزاء ظاهرة الشعوبية، وإلى درجة التطرف في بعض المواقف أكثر تشدداً منه (فتفهم عني، فهمك الله، ما أنا قائل في هذا، ثم اعلم أنك لم تر قوماً قط أشقى من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكاً لعرضه، ولا أطول نصباً، ولا أقل غنماً، من أهل هذه النحلة. وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم، وغليان تلك المراجل الفائرة، وتسعير تلك النيران المضطرمة...)[٣٤]. وها هو في مكان آخر، يزيد وضوحاً مثالياً (إن العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربة وفي اللغة، والشمائل والهمة، وفي الأنف والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً، وأفرغوا إفراغاً واحداً، وكان القالب واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابهاً في باب الأعم والأخص وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادةً أخرى حتى تناكحوا عليها، وتصاهروا من أجلها... إلخ)[٣٥].

ربما أطلت في هذه النقطة، ولكنها، كما أعتقد، استوجبت الإطالة تلك، نظراً لإشكالية الموضوع، وحيث إن الشعوبية لا تتحرك في اتجاه واحد، ليست أحادية المفهوم، بقدر ما إن عناصر كثيرة تداخلت معاً فيها، وربما كان للعرب في الأساس الدور الكبير في نشوئها، انطلاقاً من عدوى العصبية القبلية في نسبها الجاهلي، وكما رأينا سابقاً لحظة الحديث المتشعب عن النسب وتفرعاته وشتاته ومغذياته. والجاحظ يتجلى في لحظته الكتابية هنا، أكثر عروبية من العربي بالذات، وهو يغض النظر عن عوامل الشقاق الموجودة، والفتن المأخوذ بها في تشكيل ولاءات مختلفة متضادة ومتعارضة وظرفية وغير

مستقرة، كما هي حال الكثبان الرملية أحياناً، إلّا أنها في حقيقتها تظل مهددة للمقيم، نظراً لأن الخطر (الصحراوي) مكن البروز في أي لحظة، وهذا ما يمكن تلمسه في مختلف أدوار الدولة العربية ـ الإسلامية الإمبراطوية الطابع، ومنذ البداية، وما التمحور حول نسب خارجي، أو ادعاء القرابة معه، ضداً على النسب الداخلي المعتبر حقيقة تاريخية، والوضع ليس كذلك، كما رأينا فيما سبق، سوى التعبير الأشمل عن صعوبة الأخذ بالشعوبية في ظاهريتها. فها هو أحد الشعراء المأخوذين بحميّا العصبية يقول:

إذا افتخرت قحطان يوماً بسؤدد ... أتى فخرنا أعلى عليها وأسودا
ملكناهم بدءاً بإسحاق عمنا ... وكانوا لنا عوناً على الدهر أعبدا[٣٦].

وها هو أعشى همدان يبرز كيف التفّت القبائل كافة حول ابن الأشعث:

سار بجمع كالدبى من قحطان ... ومن معد قد أتى ابن عدنان
بجحفل جم شديد الإرنان ... فقل لحجاج ولي الشيطان
يثبت لجمعي مذحج وهمدان ... والحي من بكر وقيس عيلان[٣٧].

٦ ـ إن خزان العنف المتشظي في الداخل القبلي بفعل العصبية في تعددية أدوارها، وجد مخرجاً له، ولكن إلى حين، وليكتسب هيئة جديدة، وأساليب مختلفة للتعبير عن عنقه المتغير تغير الظروف والمجال الحيوي والعناصر الحاملة له، وتلك التي وجّه إليها، وهذا الخارج تمثل في الإسلام، ليس بمعنى أن الإسلام مجرد محوّل لآلية العنف ذاك، وإنما لأنه شكل لسان حال فصيحاً، عندما انطلق العرب خارجاً، حيث برزت العصبية وقد (جنّدتهم) في وحدة واحدة، طالما أن هناك (آخرين) بوسعهم الحلول محل من كانوا بالأمس موضوع العنف، ويبقى التعبير عن الإسلام، ودور العرب فيه بحاجة ماسة أكثر إلى التوطين التاريخي، أي لا ينبغي النظر إلى ما تم بوصفه (معجزة ربانية) أو (معجزة العرب)، إذ لو أن الوضع كان هكذا لبقي العرب كما كانوا، حيث انطلقوا خارج حدودهم مغيرين وجه التاريخ في المنطقة. الآخرون كانوا لزمن طويل وقود العنف الخارجي، حيث العصبية منفذها فيهم. فالقعقاع حين يقول متفاخراً:

رمى الله من ذم العشيرة سادراً ... بداهية تبيض منها المقادم
فدع عنك لومي لا تلمني فإنني ... أحوط حريمي والعدو الموائم

فنحن وردنا في نهاوند مورداً صدرنا به والجمع حران داحم
ونحن حبسنا في نهاوند خيلنا لشر ليال أنتجت للأعاجم
فنحن لهم بيناً ونصل سجلها غداة نهاوند لإحدى الفطائم
ملأنا شعاباً في نهاوند منهم رجالاً وخيلاً أضرمت بالضرائم
وراكضهن الفيرزان على الصفا فلم ينجه منه انفساح المخارم
ألا أبلغ أسيداً حيث سارت ويممت بما لقيت منا جموع الزمازم
غداة هووا في واي خرد فأصبحوا تعودهم شهب النسور القشاعم
قتلناهم حتى ملأنا شعابهم وقد أنعم اللعب الذي بالضرائم(٣٨).

لا يكون الإسلام سوى واجهة، وتبقى العصبية في مرجعيتها الإثنية هي المحركة لهذا الصراع الخارجي والداخلي: النفسي والاجتماعي والتاريخي والثقافي، وفي الوقت الذي لم يفلح الإسلام واقعاً في إزالة أثر العصبية تلك، إذ بدت الشعوبية مادة مجبولة بصيغة أخرى بـ(دماء) العصبية، وقد تنوعت وتعددت صورها في الحالة هذه. فالافتخار بالدين الجديد، كما يلاحظ، لم ينطلق من مضمونه كما هو، حيث يكون الجامع الأكبر لكل الداخلين فيه راغبين أو مكرهين بعد حين، بقدر ما بدا خيمة واسعة، وفي الداخل صار بالإمكان تعداد وتسمية الذين احتوتهم الخيمة الدينية تلك، والنصوص الشعرية، باعتبارها موصولة بماض متقد بالعصبية، هي التي كان لها الباع الطويل في إبراز الجوانب الساخنة المتعلقة بالشعوبية، وفي العمق في الصراع الدائر بين المنتمين إلى عصبيات قبلية، وإلى إثنيات لم تخف مراميها. فبشار بن برد عندما يقول:

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار
إبليس أفضل من أبيكم آدم فتنبهوا يا معشر الفجّار
النار عنصره وآدم طينة والطين لا يسمو سمو النار(٣٩).

ـ ينطلق من رؤية سياسية قيمية للموقف، ويتخندق فكرياً في الآن عينه، إذ يواجهنا بمنظومتين ثقافيتين مختلفتين أشد الخلاف، وضمناً ثمة معتقدان، دينان مختلفان، وبشر ينطلقون من الأسبقية التاريخية، ومن جوهر المادة، كما يلاحظ، حيث لا ينبغي هنا، مقاربته بوصفه مارقاً، أو ماجناً، أو كافراً بالدين الجديد، بقدر ما يتطلب معاينة الظاهرة في شموليتها، وجمهرة العناصر المكوّنة لها، فالضغوط التي مورست في هذا المنحى، من

قبل أولي الأمر، ضد بني جلدتهم بداية: العرب ضد العرب، وهؤلاء ضد الآخرين إثر توسيع الرقعة الجغرافية، التي سمحت بتوسيع دائرة المعتقد، بحيث شملت أمصاراً وأقطاراً وشعوباً وأمماً، كانت العصبية المحولة خارجاً المادة الأكثر دسامة، وقدرة على تحويل مجرى الصراع، وخصوصاً بعد بعثرة القبائل العربية ذات الشوكة في الجوار (في العراق قبل كل شيء) بمرسوم عمري، وكون الذين تميزوا بوقدة العصبية، وكانوا متنفذين في قبائلهم، وجدوا أنفسهم قادة جيوش، ومن ولاة أمصار أصبحت تحت أيديهم، بما فيها من بشر وكائنات حية أخرى، وغلال وخيرات مختلفة، فلا يعود التفكير في العصبية إلا من جهة التعبير عنها عبر الاستئثار بالمناطق التي استولي عليها، وصارت في قبضتهم، وتشكلت صراعات جديدة مست الغنائم وأماكن النفوذ وما فيها من مجالات أكثر إغراء للغنى والوجاهات، وتنامى الصراع بين الأكثر نفوذاً والأقل نفوذاً، والسلطة بدورها لم تكن محايدة في جوهرها، والأمويون أنفسهم اعترفوا بهذا الجانب الذي قضى على ملكهم الذي ظنوه لن يبلى (إنّا شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقده يلزمنا، فظلمنا رعيّتنا، فيئسوا من إنصافنا، وتمنّوا الراحة منا، وتحومل على أهل خراجنا، فتخلوا عنا، وخربت ضياعنا، فخلت بيوت أموالنا... إلخ)[٤٠]. في وضع كهذا، لا يعود الحديث عن الشعوبية و(أبطالها) المعلومين والمجهولين، ممكناً من منظور تاريخي أحادي: ثقافي، أو اجتماعي، أو معتقدي، أو سياسي، أو اقتصادي، واعتباره الأرضية الصلبة التي انبنت عليها. وإنما جماع هذه العناصر، ولكن من زاوية تفاوتية، حيث يكون الحراك التاريخي هو المرآة الكاشفة لمكوناتها، فعلى أرضية العصبية القبلية، يمكن الحديث عن بني أمية، وبني هاشم، وتيم، وعدي، وسواها، داخل قريش وخارجها، كون الوجاهات أو الاعتبارات المناصبية والمكانة المادية لها دورها في ذلك؛ ولم يكن الإسلام في غنى عناصره الدنيوية وفضائه المعنوي وآفاقه الماورائية بمعزل عما ذكرنا، وليس بالوسع بالمقابل الحديث بسهولة، وحتى بسذاجة، عما يسمى بـ (الفتوحات الإسلامية) وكأن الذين كانوا وراءها مجردون من كل عصب دنيوية، والتي كانت شاغلة بعمق للحراك الديني الأرضي؛ والمتابع الحثيث لبنية الأفكار التي تشكلت في ظل الانتشار الإسلامي على أسنة الرماح، وصلصلة السيوف، يلاحظ العلامات الفارقة التي عرَفت بالإسلام في كل مرحلة، ما كان في البداية الأولى، وبعد استتبابه في الحجاز، وبعد بيعة السقيفة، وظهور الخلافة الأموية وما بعدها... إلخ، وبروز تفاوتات قيمية بين محتكري السلطة في القمة، ومن يلتفون حولهم، والذين يحاولون القيام بمهام خدمية، من خلال تبعية معينة لهم.

ولعل الفقه الإسلامي الذي يمكن التعمق فيه، يفصح بجلاء عن سيرورة الدين في إطاره التاريخي بالذات، سواء في ما يتعلق بالمعاملات أو العبادات وكيفية وضع رسومها، عدا عن أن المذاهب التي عرّف بها، وهي أربعة قيّض لها الانتشار الأوسع ولو بطريقة متعثرة، وغير مستقيمة، بحسب التمثيل الرمزي لهذا القطاع الاجتماعي، أو الجماعة أو تلك، وتلبية حاجاتها، وبحسب المناطق التي وصلتها وكيفية تطبيقها، وحتى في نسبها الإثني لصورة ما (الشافعية مثال جلي هنا، في مضمونها القريشي العربي النخبوي)، مذاهب سيقت سنية، والمذهب الخامس (الجعفري) قيض له التواجد هنا وهناك بنوع من الحظر والحذر، وكل ذلك يلفت النظر، إزاء وساعة الإمبرطورية المتعددة الإثنيات، وفي قلب التاريخ، وقد تعلبت طي المذاهب المذكورة فقط، وعبر أحاديث، شاءت لها الظروف ومستجداتها أن تتبلور في سياق دولة البداوة المنقذة لذاتها، والمحافظة عليها، وقد تبدّت مزخرفة مميزة بكل ما من شأنه إبرازها العالم الأكثر قدرة على تلبية الحاجات وتغذية الأنا في سيمائها القبلية وقد تجلت مالكة الزرع والضرع والذين تم استملاكهم بفعل الاستيلاء، هي أحاديث لم تبصر النور، ولم تنتقل من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان (من الذاكرة المدروسة جيداً، إلى القرطاس المحمي جيداً) إلّا بعد مضي زمن طويل جداً، على تشكل الدولة العربية ـ الإسلامية، وفي الوقت الذي تعمقت فيه النزاعات والصراعات ذات الجذور القبلية السابقة على الإسلام، وقد ثقلت بمخيالات المصالح (المرسلة) الخاصة، تلك التي تجعل الرسول المرجعية الكبرى لها (قرابة قرن من الزمن)، أحاديث لم يبخل أصحابها في مدح ما هو إثني، ومناقبي خاص بالقبيلة ورموز القبيلة؛ والمهاجرين، والتشديد على ضرورة طاعتهم، لتغدو العلاقة تلك، محكومة بتعليمات وتوجيهات قداسوية، ممنوع التغيير فيها، ولتبرز المذاهب المعتبرة رئيسة، وقد اكتملت أجندتها القواعدية و(التنويرية الخاصة بدورها) تحت وفي ظلٍّ لا ظل لسواه، هو ظل السنة النبوية الداعمة للقرآن نفسه، والمدعومة به بالمقابل، ولكنها الفاعلة في المصير الإنسي الإسلامي والعربي الصيغة أكثر بكثير مما هو متجل قرآنياً طالما أن القرآن قد عرَف في الكثير مما يميزه، سواء بخصوص الآيات المتشابهات أو سواها (كيفية نزولها، وما عرف عنها في نهاريها وليليّها، ومكيّها ومدينيها... إلخ)[٤١]، ولم يكن الآخرون الذين لم يكونوا يفقهون من العربية شيئاً ثم صاروا بحكم علاقة السيطرة السياسية العربية الإسلامية، تابعين للسلطة ومن يمثلها، وطبيعة التمثيل وأدوارها، إلا أن ينتظروا ما هو مرسوم لهم ـ لا اعتراض هنا.

وهذا التشديد في المعتبرة أصول التعامل بين المعنيين الأول بالإسلام، والذين أصبحوا في خانة التمثيل، وحتى في حكم السخرة (من الموالي)، يفصح عن حقيقته عند النظر إلى طريقة تقدير الموجودات وكيفية النظر إليها وتقييمها، عند العرب الأوائل (الدفعة الأولى في السلطة، وكيفية تخريجها بشكل مباشر وغير مباشر لمن جاؤوا من بعدها للحلول محلها)، من خلال التاريخ وإدارة دفته والسيطرة على مجاله، إذ كان الشعر، وليس إلا الشعر المادة الرئيسة للتعبير عن وقائعهم اليومية، والأقرب إلى مذاقهم وثقافتهم وتصوراتهم للأمور، بعيداً عن أعباء المادي المكشوف (خلل الكتابة)، وعن المكان الذي يحتكم إليه من خلال الانفصال عنه، بأعمال لا تتطلب الكثير من الجهد لتغييره؛ وجاءت بقية الأعمال محكومة بالنظرة الدونية، انطلاقاً من الأنفة الوجاهية القبلية التي تميز بها القريشيون خصوصاً، كون الموالي الذين رفدوا الدولة العربية الإسلامية ليس بالعناصر البشرية المتنوعة في إثنياتها فقط لتغدو قوية وذات شأن، بقدر ما سيقوا في دائرة الملكية والاستملاكية العربية القريشية بداية، كما هو معلوم، للآخرين، سواء في خدماتها الجسدية والفكرية: تعمل بالنيابة عنها، وقد غدت في حكم المأخوذة بأوامرها، وتفكر وكأنها تتحدث باسمها، مع فارق في التصورات وطريقة التعبير، وقد تراكم كل ذلك مع الزمن ليغدو هذا وبالاً عليها، كما شهدنا إثر الانقلاب العباسي على الأمويين. والصيغة التي يتقدم بها محمد عابد الجابري تشي بذلك، كان اسم (الموالي) يطلق في العصر الأموي على جميع الذين أسلموا من غير العرب. ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كجند للفتح فإن ما بقي منها في المدينة أو في الكوفة والبصرة كانوا إما مجندين أو متقاعدين في حكم المجندين، فكانوا يعيشون جميعاً، في إطار القبيلة، من الغنيمة: عطاء وخراجاً. هكذا تضافر عنصر الثروة مع مخيال القبيلة ليكون الناتج سلوكاً أرستقراطياً/ قبلياً قوامه النظر باستعلاء إلى هؤلاء الموالي الذين جاءهم العرب بالإسلام لينقذوهم من الظلمات ويخرجوهم إلى النور[٤٢]، ومن الطبيعي أن يكون هذا لا الموقف فاعلاً في رسم استراتيجيا علاقة باهظة الثمن معنوياً مع هؤلاء، بوصفهم منزوعي الهوية الاجتماعية، والمرجعية الإثنية، وفي حكم الثروة التي تتنامى بالضرورة دون الخوف منها لاحقاً، وفق النظرة المفرّغة لهم مما هو إنساني، لهذا فإن ما يتقدم به الجابري لاحقاً يشكل الذروة في التفكير الاعتباري السلبي (كانت الأرستقراطية القبلية زمن الأمويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعدها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: إن الخصف - يوجد - في الخياطة والمعلمين والغزالين لأنها صناعات أهل

الذمة. وأكثر من كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق بالقرشي، وهو من أشراف القبيلة، كانوا يقولون: ليس ينبغي لقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلا علم الأخبار، أخبار العرب وأيامهم وحكاياتهم..)[٤٣].

في مثل الحالة هذه، بالوسع تخيل أو تصور الوضعية الكارثية التي وضع الأمويون، وعبر متنفذيهم، فيها، وفي الآن عينه انساقوا ذاتياً ومن خلال جملة الممارسات الثقيلة الوطء المتعلقة بسياساتهم القاتلة، ثم زاد الطين بلة، جراء مواقف سابقة عنت غيرهم ممن راكموا الأخطاء عبر إدارتهم للسلطة الإسلامية، والنظر إلى الآخرين خارج حدود القبيلة والإثنية، معتبرين أن ما هو قائم عبرهم وباسمهم، يمكن له الاستمرار ما بقوا هم. ولعل العرب الآخرين الذين ظلوا مهمشين لفعل مركزية السلطة في بداياتها الأولى (علي بن أبي طالب وأتباعه قبل سواهم)، واستشعروا الغبن التاريخي، والاعتبار القيمي الخاص بهم، أضف إليهم معهم أو حولهم أو في إثرهم مواليهم الذين ازدادوا عدداً ومعرفة بخفايا السلطة المركزية، وحراكها الاجتماعي والسياسي، والموالي الآخرين المحكومين بسلطتهم، كانوا في قرارة أنفسهم ينتظرون الفرصة المناسبة للنيل منهم. هكذا هو التاريخ، الذي تسمه القوة، وتلوّنه المعرفة ذات العلاقة المباشرة بمكونات التاريخ ذاك، وبرزت الشعوبية النتيجة المترتبة على النظرة المتعالية سلطوياً على محكوميها (رعيتها)، حيث العصبية مارست فيها نضجاً وعمق معنى، وهذا ما حصل بعد ظهور الخلافة العباسية، التي استثمرت أحقاد الماضي أكثر من استثمارها للقدرات والمعارف التي تمكنها من السير في الطريق الأسلم لها. إن الصراعات لم تتوقف، والثقافة نفسها انقسمت من الداخل، والمذاهب لم تسلم من الأصوات التي تخللتها لتكون أكثر مصداقية من سابقتها، ولكن شهوة العصبية من الداخل، والشعوبية التي ارتبطت بها، تأججت نارهما، بحيث إن الخلافة الناشئة لم تهنأ، وإن بدت مأخوذة بفتنة السلطة، ومزاياها عبر التصرف بمصائر الآخرين، وأعتقد أن الكرد المجاورين جغرافياً لدار الخلافة، وللسلطة من جهة التبعية كانوا معنيين ومشغولين بأوجه الصراع داخلها، بوصفهم امتداداً للآخرين، متحالفين أو معارضين، وفي الحالتين كانت العلاقات تغيّر في مواقعهم وأمكنتهم.

الأيوبيون: الكردي تحت الضوء

بظهور الأيوبيين ممثلي سلطة إسلامية وقوة معتبرة، في فترة تاريخية شديدة الحرج، كانت

الخلافة العباسية وقتذاك مفككة، حيث دانت لهم غالبية الأمصار الإسلامية، في مصر من سنة ٥٦٤ ـ ٦٤٨هـ، وفي دمشق من سنة ٥٨٢ ـ ٦٥٦هـ، وفي حلب ٥٧٩ ـ ٦٣٤هـ، برز الكردي تحت الضوء في رقعة جغرافية واسعة، خارج حدوده الجغرافية التي عرف بها، وفيها متنقلاً من مكان إلى آخر، فمستلم السلطة يعني تجليه في مجمل ما يميّزه عن سواه، وخصوصاً في ظل التحديات ونوعيتها، تحديات لا تعنيه في انتمائه الإثني (ولو على سبيل التحديد العرضي)، بقدر ما تشكل مدخلاً تاريخياً لمعرفة العديد من الصفات والقدرات الجسمية والعقلية والنفسية والثقافية التي يتميز بها، خصوصاً حين يكون بين الآخرين، وفي موقع المسؤولية الكبرى، كما في حال صلاح الدين الأيوبي ت٥٨٩هـ، الذي يعتبر شخصية نموذجية بقدراتها الدفاعية والمعتقدية في سبيل الإسلام، في وجه أعدائه: الصليبيين بالدرجة الأولى.

ـ لا أريد الاستطراد في هذا المنحى، بنوع من الحميّا الإثنية، ليس هذا غرضي، بقدر ما تكمن المحاولة في توضيح أو إضاءة فسحة التاريخ التي تسمح بمقاربة تلك العلاقة القوية وفي العمق بين الكائن ومَن حوله، بغضّ النظرُ عن جملة صفات فاصلة، غالباً ما تكون سبباً كافياً في في خلق الفجوة القيمية بينه وبين سواه، أعني بذلك التشدد في البعد الإثني، رغبة في التمايز، إذ ليس من بروز قيمة معلومة مثل السلوك اليومي الذي يعرّف بصاحبه وقد انفتح على جهاته كافة. وبعيداً عن الضرب الإنشائي في الكتابة، فإن في مثال صلاح الدين الكردي انتماء إثنياً، والمسلم انتماء عقائدياً، الجامع بينهما إلى درجة تفضيل الثاني على الأول، ليس لأنه يخشى التعريف بذاته كردياً، كونه معروفاً في تولده ونشوئه، وإنما كان يدرك في قرارة نفسه، أن ثمة ماكان يمنحه قيمة تاريخية أكبر، عندما يكون تابع معتقد لا إثنية، وربما هنا يكون مقتله في حالات كثيرة، إذ إنه تصرف بعكس الكثيرين مما ماثلوه في السلطة والقيادة والسلوك الشخصي، لقد نسي الجغرافيا لصالح التاريخ الذي بدوره كان يضفي على الجغرافيا قيمة اعتبارية، امتداداً لما كان يعرف به في نفوس ورؤوس غالبية من سبقوه والذين عاصروه من منافسيه ومكايديه والذين جاؤوا من بعده، هو نسيان استهدف به ما يعينه على تحقيق هدف لم يكن يعنيه ككردي وإنما كمسلم في الاعتبار الأول، إلى درجة أن الكثيرين من حوله (خارج دائرة الانتماء الإثني) استغربوا ذلك، حيث لم يألفوا هذا الضرب من الإيثار الانتحاري (إن جاز التعبير)، ولكن ذلك أدخله التاريخ من جهاته كافة، بوصفه القائد الإسلامي المظفر، والإستثنائي في مواجهة أعداء الإسلام، وقد نحّى في ذاته ما كان عليه بوصفه كردياً

كغيره، حيث استطاع بذلك دخول التاريخ من المعبر الإسلامي، ولأنه آثر أن يكون، كما هو معلوم ظاهرياً عنه، المسلم فقط، وليس الكردي، فقد كان مثار مدح أو تقريظ الكثيرين ممن كتبوا عنه قديماً وحديثاً (لا أتحدث هنا عن ابن الأثير وابن كثير المؤرخين الكرديين، رغم أنهما في تدوينهما للتاريخ كانا مسلمين بامتياز، لا بل وأقرب إلى العربية كثقافة وكموقع، أكثر من الكردية كإثنية، كما يلاحظ في بنية الكتابة التاريخية عند كل منهما)، فثمة (عماد الدين الأصبهاني، وبهاء الدين بن شداد، وأبو شامة.. إلخ)، وفي الوقت نفسه كان محط استغراب هؤلاء بالذات، كما يستنتج من كتاباتهم، كونهم لم يشهدوا سلوكاً شخصياً مثله، ومثار تساؤلات تشكك في سلوكه ذاك، إلى درجة النيل منه لاحقاً، وفي العصر الراهن تحديداً، كما سنرى لاحقاً، وهي مفارقة تجلوها ثارات تاريخية معتقدية وغيرها. ولعل المتمعن في البنية الكتابية لهؤلاء يتلمس العديد من المواقف ترتد إليه في انتمائه ككردي بصورة رئيسة، ولكن ما يبقى جديراً بالدرس، رغم كل ما قيل وكتب عنه، هو طبيعة تعامله مع من حوله، مع الآخرين، حتى لو كانوا أعداءه وخصومه، كما تقول كتب التاريخ، هو في نظرته إلى السلطة بالذات، كقوة مؤثرة ونفوذ ومكانة. ولعل ما كتبه هاملتون جب يستحق الذكر هنا، حيث يكتب (إن صلاح الدين لم يكن تركياً بل كردياً. فالأتراك كانوا قد احتقروا جميع الأجناس الإسلامية، بسبب ذلك الشعور بالاستعلاء الذي غرسته تقاليدهم العسكرية وبسبب احتكار أمرائهم احتكاراً يكاد يكون كاملاً للسلطة السياسية في المشرق الإسلامي، فإن أتراك الموصل وشمالي بلاد الشام نظروا نظرة احتقار شديد إلى جيرانهم الأكراد)[٤٤]، وثمة أمثلة عديدة يوردها حول ذلك[٤٥]. والعملية كما أعتقد لها علاقة مباشرة بالموقف من السلطة والبعد الأخلاقي الكامن في الموقف هذا، حيث الكرد لم يكونوا في مجمل تاريخهم الذي كتبه الآخرون في الغالب، ممثلي سلطة، لكأنهم لم يكونوا ميالين لها، راغبين عنها، وهم يتلمسون في بيئتهم، وداخل حدودهم الغنى السلطوي الكامل الذي يستشعرونه بعيداً عن الإملاءات والتكتلات والصراعات المستنزفة للذات، وهم كانوا على مقربة جغرافية: حدودية مفتوحة مع الترك، ويعيشون وإياهم في أمكنة كثيرة، ثم هم والعرب والفرس في أمكنة متجاورة بعد تجذر الإسلام في مناطقهم، وحالات الهجرة والتهجير التي تمت لأغراض تكتيكية وأمنية واحترازية لجأت إليها السلطة، أو خوفاً منها، إلا أن العلامة الفارقة للكردي (ودون تعميم هذا الجانب تماماً)، والتي ألبت عليه الآخرين، واتخذوا منه موقف الحيطة والحذر، هي في

إخلاصه للسلطة إلى درجة لافتة، وربما كان صلاح الدين النموذج الأبرز هنا، إذ كان حرصه على دولة الإسلام متجاوزاً لحرص الخليفة المضعضع في بغداد، وكان حلمه (إعادة الكيان السياسي الإسلامي إلى سابق عهده وإحياء هذا الكيان في ظل أمبراطورية واحدة موحدة، ليس تحت حكمه هو، وإنما بعودة الحكم إلى كنف الشريعة تحت إشراف الخلافة العباسية). ويوضح جب هذه النقطة أكثر بقوله (فالنظرية القائلة بأن الخليفة يولي الولاة على الأقاليم بمنشور صادر عنه، رأى فيها الأمراء الآخرون حينذاك زيفاً ملائماً لغرضهم، أما صلاح الدين فقد اعتبرها حقيقة إيجابية وضرورية، واعتبر نفسه مجرد قائد لجيوش العباسيين ومساعد للقائد)، وذلك بخلاف الآخرين في اعتدادهم بأنفسهم: فاطميين وسلجوقيين وغيرهم، (مثلما أنه لم يظهر أبداً في عهدته أو على مسكوكاته النقدية)، وأكثر من هذا وذاك، ما يورده على لسان كاتبه عماد الدين كيف أنه لبّى دعوة الخليفة العباسي البغدادي الإقامة بتحويل (منطقة شهرزور في كردستان إلى ملكية الخليفة. وعندما رأى علائم الغضب والحنق على وجوه أمرائه بسبب قرار موافقته هذا، أجاب قائلاً: السلطان الخليفة ملك الخليقة، وهو مالك الحق والحقيقة، فإن وصل إلينا أعطيناه هذه البلاد فكيف شهرزور؟..)[٤٦]، ويمكن المضي في سرد المآثر الخاصة به[٤٧]، لكن ما ذكرنا يعطينا فكرة واضحة عما يمكننا المضي بطريقتنا.

بعيداً عن الإطناب، يمكن القول، أن ما قام به صلاح الدين من أعمال تربطه جلياً بانتمائه المعتقدي الديني، تفتح أمامنا أكثر من أفق رؤية تاريخ بخصوص حقيقة تمس جوهر العلاقة بينه كنموذج كردي أولاً وأخيراً والذين عرفوا من خلاله، والذين طوتهم جهات الأرض، وانتشروا في بقاعها خصوصاً بعد انهيار دولته، وما يعنيه الانهيار من نتائج ترتد سلباً على المعنّيين بها بصور مختلفة، وهي أن الأيوبيين بعكس كل الذين عرفوا ممثلي حكومات وسلطات وفي دولة الإسلام، مارسوا حضورهم السياسي خارج حدودهم الجغرافية، وفي وسط ديموغرافي تفاوت في العدد من مكان إلى آخر، لم يكن كردياً. فما يعرف عن السلطة في الإسلام، وطوال عهودها، هو أنها مورست خارج مسقط رأسها في الغالب، فالمدينة بدت تحت الضوء، مراح المسلمين والمقر المرغوب فيه للرسول نفسه بعد انتشار الإسلام في الحجاز، ثم كان الإسلام العملي خارج حدود الحجاز، ومن جهة الغنائم أو الثروات المحققة (في بلاد الشام والعراق وما وراءهما)، والأمويون دشنوا متروبولهم في دمشق، حتى قبل انتهاء الخلافة الراشدية، والعباسيون وجدوا في بغداد المتشكلة وفق طراز جديد المكان الأكثر استقطاباً للأمصار المحيطة،

ولتلقي الغنائم، والقدرة الأسرع في الاتصال بالجوار، رغم تنوع الأنساب المشاركة في إدارة السلطة: العربية والتركية والفارسية والكردية وهذه أقل الجميع، ولكن ما يجب ذكره أن الانتشار هذا كان في وسط انتشار آخر: قبائلي عربي، كان لعمر بن الخطاب الدور الأول، فالقبائل والعشائر العربية بنسب مختلفة وجدت مناطق تواجد لها، كما رغبت هي، أو أريد لها، أو بالمزج بين الحالتين، شكلت ما يشبه الواحات في الصحراء أو الجزر البحرية، في إبراز حضورها العددي، ومجريات الصراعات والنزاعات على السلطة ومعها، تؤكد ذلك. وكان البويهيون في بلاد فارس، والعثمانيون في الآستانة، الحاضرة الأخيرة للدولة الإسلامية التي تراجعت العربية فيها كثقافة متنوعة المشارب، لكن بين هذه الحكومات والسلطات كان الأيوبيون الاستثناء الأعظم، وهم قد توغلوا عميقاً في جغرافيا لا تمت إليهم بصلة، وتموضعوا بشرياً بين أقوام ولغات مختلفة، تآلفوا معها مع الزمن، إنما كانوا المحاطين بهم، لقد غدت الكردية هنا منزوعة الجغرافيا كلياً كقوة نافذة، ليس لأنها أصبحت ملزمة بذلك، وإنما لأنها آلت إلى مصير كهذا لا يخفي ما فيه من مأسوية علاقة بالمكان، ومفارقة دنيوية بالزمان، وسط كمّ كبير من الحالات المغايرة، فصلاح الدين وجد نفسه خارج حدوده المعروفة: كردستان، حتى قبل أن يشب عن الطوق، مهاجراً مع أبيه إلى بعلبك، ومع أنه كان مدركاً لدلالة (مسقط الرأس) إلا أن المسألة لم تكن تثيره كغيره من القادة المميزين من إثنيات أخرى، من خلال ما هو مرسوم في ذهنه، عن عظمة أخرى، أرادها دون أن ترد عليه بمعروف مماثل: ذاتي، أو شخصي، بقدر ما أن العظمة تطلبت مرونة فائقة في التعامل مع الأمكنة التي تربص به الكثير الدوائر، من خصومه المذهبيين وفي الانتماء الإثني كذلك، في بلاد الشام ومصر والعراق، ومع الذين كانوا ساكني هذه المناطق التي وصل إليها أو استولى عليها باسم الإسلام، وقد غلب التكتيك الاستراتيجيا، أو ما كان يخطط له للمدى المنظور، ما كان في حكم الغيب، كما جرى لاحقاً، من تذويب وتبديد وملاحقة لمن بقي من آل الأيوبيين، أو من جرى من حالة انصهار الآخرين الأكثر عدداً، ولعل الكثير من القرى الموزعة في محافظات سورية كطرطوس وحماه وحلب ودمشق، عدا الشمالية الشرقية راهناً، تشهد على هذا الانتشار التاريخي، وفي مناطق متفرقة في مصر ولبنان وغيرهما، وكل ذلك يقرّبنا من توضع الشخصية في حلتها الأيوبية (إن جاز التعبير) باعتبارها كردية المنبع والمطلع، فهي لم تضف على المكان أي قيمة تذكر، بقدر ما كانت العقيدة تلك التي باسمها اجتاح العرب تحت راية الإسلام الأرض التي كان يعيش فيها أجداده

الأوائل قبل مايقارب التسعة قرون، ووجد الكثيرون منهم، بعد تعرضهم للكثير من الخسائر في الأرواح والممتلكات، وقد أصبحوا مسلمين على مضض، وبعد ذلك كانوا من بين أكثر المدافعين عما يسمى بـ (حياض الوطن الإسلامي) أو الدين، وبشكل أدق، باسم مذهب أخلص له، ربما أكثر ممن تمثلوه أو اعتبروه مذهبهم في مرجعيته الإثنية، وأعني به المذهب الشافعي، وليس الحنفي مثلاً ذا الجذور الإيرانية والمدني الطابع، بعكس حجازية وقرشية الشافعي، وهو سلوك مذهبي عرف به الكثير من الكرد، ولعل ذلك، يبرز الذات خارجية وليس داخلية هنا، وهي تغوص في جغرافية المذهب صوب الصحراء، أكثر من تحركها صوب الجبل كدلالة وكرمز. وليس اعتناء الذين ذكرنا أسماءهم من كتاب سيرته ومرافقيه، ومن غير الكرد به، إلا العلامة الدامغة على مدى التفاني في الميل بالذات المذكورة صوب ما كان أولئك ينشدونه من خلاله، وأعني: إحياء دولة الإسلام بكامل قوتها وسؤددها، كما في القرون الهجرية الأولى، وفي الوقت الذي سعى فيه الآخرون من حوله إلى الإطاحة به، ولم تكن مأثرته الكبرى وهي دحر الصليبيين في حطين سنة ١١٨٧م، وكان يعني بداية مرحلة تاريخية جديدة، ليس بالنسبة للمسلمين فقط، وإنما بالنسبة للكرد بصورة خاصة، حيث دخلوا التاريخ الأوروبي، هذا التاريخ الذي عني كثيراً بنتائج المعركة المذكورة الفاصلة، وكيف حسمت لصالح المسلمين الدين شكلوا جيشاً متناغماً في أطيافه الإثنية: من الكرد والعرب والترك وغيرهم، إلا أن البعد الكردي، ومن خلال قائد المعركة ومنظمها، والكثير من عساكره النظاميين، هو الذي رُفع من شأن الكردي في المنطقة وخارجها، ليحط من قيمته في الآن عينه، لأن الأوروبيين، كما أعتقد، لم ينسوا البعد المذكور، ولربما كان تعامل أوروبيي اليوم أحفاد الأمس، مع الكرد في قضيتهم الشائكة، وقد لعبوا دوراً كبيراً وشائناً فيها بجعلهم موزعين بين دول عدة ومحكومين بأنظمتها كردّ فعل على ما حدث، لأن لا أحد يعلم ما كان يمكن أن يحصل لولا المعركة الفاصلة تلك، والتي حاول كتاب ومؤرخون عرب، التقليل من قيمتها التاريخية، لا بل ومساءلة صلاح الدين نفسه، والتشكيك في سلامة نواياه المعتقدية بالذات، ولأغراض تمذهبية، كما سنرى لاحقاً، وما كان يمكن للكرد أن يؤول إليه مصيرهم، لو طال أمد الصليبيين، أو حصل تغيير آخر، إلا أن الممكن قوله، ببلاغة تاريخية هو أن معرفة الكردي في وسط ديموغرافي متعدد الأعراق أو الأقوام، وطد علاقات من نوع آخر، علاقات نمت فيه قوى جديدة للتكيف مع من سكن بين ظهرانيهم، على الصعيد الثقافي والاجتماعي والمعتقدي، والآخرون

بدورهم عايشوا فيه ومعه العلاقات تلك، وبتصورات مختلفة. لقد توسع الفضاء التاريخي الديموغرافي أكثر.

فالإثنوغرافيا باتت قضية كتابة في صيغتها السابقة، أي أن الذين شكلوا طبقة أو جماعة الكتاب من الكرد في مختلف أنشطتهم وما هم عليه سلوكياً، حتى لو تم ذلك باللغة العربية، تناولوهم عن قرب، وإن تجلت الكتابة ممهورة بتصورات وتقديرات من أثريات المعتقد والماضي المفارق. لم يعد الكردي كنموذج إنسي يمكن تمايزه أو إبرازه شخصية لها مواصفاتها التاريخية، وبنوع من المسؤولية الكاشفة لرؤية الكاتب، وحتى شعوره بنوعية العلاقة المباشرة بمن يكتب، كما كان المسعودي قبل أكثر من قرنين، فالجغرافيا باتت أكثر سهولة وإغراءً لقراءتها في عناوينها الداخلية، كما لو أنها الوثيقة التاريخية، فثمة كائن من لحم ودم، قد يكون سميناً أو نحيفاً أو أشقر الشعر أو أزرق العينين، أو غريب اللسان بعض الشيء إلا أن كل شيء لا يشكل حداً فاصلاً بين الكاتب ومن يكتب عنه، لأن الجغرافيا الموطوءة هي في الغالب جغرافيته، في مجمل إحداثياتها، ولأن المصير الذي يشغل واعية الكردي، تحت راية الإسلام في الغالب، يشغله بدوره، وحتى إذا كان لديه تحفظ إزاءه، بوصفه مجاوراً له، أو يعيش بالقرب الجغرافي المباشر منه، فالحساسية التي كانت ذات يوم، قد خفت وطأتها، خصوصاً أن كثيراً من مجريات الأحداث ومستجداتها تجلت له، مدمغة باسمه (أي الكردي) بوصفه الفاعل فيها، والمستهدف، لأنه هو الذي استحال المغزو كما هو ذاته استشعر هذا الخطر أو حساسية الغزو المهدَّد لكينونته وثقافته ومعتقده، كما هو الغزو الصليبي للمنطقة، الذي تم رغماً عنه، واجتيح هو في عقر داره، وبدا الكردي المعني بالمستجد بوصفه طارئاً خطراً، ربما أكثر منه، لكأن التاريخ في سلسلة تحولاته العاصفة في الوضع ذاك، قد طوى صفحات كثيرة، كانت تتضمن الكثير من المتغايرات أو الاختلافات الحادة في اللغة والثقافة والمعتقد والجغرافيا المفصلية، والتي كانت تري بسهولة عالم كل منهما، وبرزت في صفحة تكاد تكون جديدة في لغة قاربت بينهما، ومعتقد بات العلامة الفارقة لكليهما. وربما أمكن هنا التمادي أكثر إذا راعينا خطورة المسؤولية ومن تصدى للخطر القادم واستوعبه في نتائجه المرعبه، بالقول بأن الكردي عموماً، ومن موقع المسؤولية المذكورة تلك، بدا في الصدارة، ليس بوصفه الكردي المتكلم لغة مغايرة للعربية، أو الساكن في محيط جغرافي يتدثر بتضاريسها ذات الطبيعة الجبلية، إذا استعنّا بمفردات تخص البيئة التي كان الكردي يعرف بها غالباً، وإنما بوصفه العربي الغيور على وضع لم يكن يتمناه،

الغيور على حالة فرضت عليه، ما عليه إلا أن يبذل ما وسعه من جهد لتغييرها، قبل أن تحيله إلى كائن منزوع القيمة والاقتدار، وبدا العربي الغريب الأكثر بعداً عما كان يميّزه سابقاً، وهو في حالة غيبوبة وعيوية تجاه التحولات العاصفة في مجتمعه، ولم يكن الإجراء الذي اتخذه صلاح الدين في مواجهة الصليبيين أعداء معتقده الذي لم يكن علامة فارقة في بدايات تشكله، وكل الذين كان يعيش وإياهم في جغرافية مشتركة، اقتطاعاً محسوباً له، وعلى غيره من أبناء لغة الضاد، ومن كانوا ينتمون إلى الأرومة ذاتها وفق التسمية التوراتية (أي سلالة السامية)، إنما ما كان يعتبره الشعور بالمسؤولية التاريخية جرّاء المعتقد المذهبي الذي عرف به، وما عليه إلّا أن يسدد دينه، أو يبرز مدى وفائه له (أي الإسلام) غاضاً النظر عن كرديته، لأنها بدت معرضة للتهديد في العمق بالمقابل، والشعور بفداحة الموقف إزاء جغرافيا مستباحة من الخارج، ومعها يستباح تاريخ شخصي يخصه ويخص كل الذين تجسدهم رمزياً في ذاته، وهنا كان الكردي عبره بصورة خاصة، يرتسم في مخيلة أولئك الذين رافقوه أو اصطحبهم معه، في مقاومة الغزو المذكور، وصار حديث العربي: الكاتب أو المؤرخ أو سواهما عن الكردي يتخذ نبرة مغايرة مسكونة بعاطفة الاشتراك في الدين الواحد، وحتى في الجغرافيا الواحدة رغم وساعتها بالنسبة للذين اختلفوا عنه في الدين، ولهذا فإن عماد الدين الأصفهاني أو بهاء الدين بن شداد أو أبا شامة، أو أسامة بن منقذ.. إلخ عندما يتحدثون عن الكردي، إنما يعرّفون به بوصفه في الغالب من أهل الحمى، في الخطر المداهم. وعلى سبيل المثال، فإن ابن منقذ، عندما يصف الكردي في مشاهد وقعت أمام ناظريه، فإنه يكاد يتماهى معه، فـ (صلاح الدين دعاه سنة ٥٥٧هـ، ليكون من جلسائه ورعاه كذلك)[٤٨].

إن التوقف عند المرحلة هذه، لا يجوز أن يبعدنا عن مجموعة اعتبارات/مسائل/قضايا، لعل أولاها، هي كيفية تناول ما كان في إطاره التاريخي، وحتى في حيّزه الجغرافي/من خلال مصادر مختلفة، حيث المصير المشترك وضع الجميع في خندق مواجهة مشتركة، ووعي المسؤولية هو الذي حدد موقع كل منهم، وقدمه على سواه، ليس لتمثيله بوصفه الناطق الكلي باسمه، وإنما القادر أكثر على التعبير عما يعانيه مع الحفاظ على شخصيته الاعتبارية، وليس من خلال قلب الحقيقة، كما يجري راهناً، وسنرى ذلك لاحقاً، إذ يصار إلى الرفع من شأن الأكثر وعياً بما جرى سابقاً، وتأثيم المعتبر خلفاً له حالياً لأنه لا يكون مقتدياً به، في الوقت الذي نشهد فيه تراجعاً في وعي الداعي إلى القيام بهذا الدور، دون أن يكون هو نفسه قريباً منه إلا شعاراتياً. وثانية القضايا هي في توسيع

الرقعة الجغرافية أكثر ما هي رقعة التاريخ، باعتبارها قادرة على تلبية حاجات واحتياجات جميع الألسن، إذ الاستئثار بالجغرافيا وفق ماض معين، وفي صيغته العربية الرسمية يطيح بذلك التاريخ الذي شهد وحدة المصير المشترك، وبعيداً عن التراتبيات التي يتم تلوينها في محطة تاريخية معينة، وذلك بإحالة الكردي مثلاً إلى الكائن الغريب في يده ولسانه، الجبلي النازح، والمنافس فيما ليس يعنيه، وكأننا إزاء بوليصات تأمين تاريخية، وهي عملية لطالما أثبتت جسام الأحداث خطورة النتائج المترتبة عليها، إذ الدفع بالآخر، رغماً عنه، أو بطرق التفافية، والرجوع إلى قائمة التصورات التي أبدع المسعودي في ذكرها، دون الشعور بالنتائج، كونه عاش فورة التاريخ المعزز بالسيادة المعتقدية في إهابها العربي، والاستهلاك المفرط للجغرافيا الأقوامية، ومنه الكردي في الجوار، ومن خلال الإقامة في حواضر تجلت ممهورة بلغة الضاد عملياً، وهي تستقطب ما في البلاد والعباد من غنى مادي ومعنوي، في خدمة تاريخ جرى تدوينه في منتهى الحرص على بعده الثقافي الملبي في قرونه الأولى خصوصاً، لحاجات وتطلعات الحواضر/المراكز تلك، واعتبار كل حالات الاختراقات الأمنية والجهادية المضادة، وروافع الإثنيات الأخرى وهي تستشعر غبن الموقع والثقافة الخاصة، في خانة المحظور، كما يمكن تتبع هذا الجانب في المدونات التاريخية: العربية ـ الإسلامية الكبرى، وربما كان الكردية كإثنية في الصميم، أو مع مثيلاتها. في الحالة هذه، بالوسع معاينة العلاقة من منظور الصراع بين تاريخ وآخر مغاير له، والجغرافيا وحدها الشاهدة الحصيفة على ذلك.

الهوامش

(١) المسعودي: **مروج الذهب**، المصدر المذكور، م٢، ص ٦١.

(٢) عمر بن الخطاب، هو أكثر من اهتم ليس بنشر الإسلام في طبعته العربية التي أريد لها (عمرياً)، خارج حدوده، وإنما لتمكينه والتمكن من النتائج المأمولة من وراء انتشاره برموزه المقربة منه، خصوصاً نحو الشرق، حيث بلاد (فارس) كما كانت تسمى وقتذاك، بوصفها شملت البلاد المعروفة باسمها، وهي (إيران): الصيغة المحولة من (الآرية) الشاملة لمجموعة شعوب، وضمناً الكرد، وتلك كان الفرس يسيطرون عليها، وكان العراق تابعاً لسيادتها، وما يلي العراق غرباً وشمالاً، أي المناطق الداخلة في حدود كردستان. فثمة تصفية حسابات، إذ تقوم رابطة تاريخية لها دلالتها بين ذي قار سابقاً والقادسية التي جرت وقائعها في ظل الخلافة العمرية. انظر المسعودي في مصدره الآنف الذكر م٢، ص ٣١٢ - ٣٣٩.

(٣) المسعودي: **مروج الذهب**، م٢، ص٦٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٥) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ص٦٧ وما بعد، وص ٧٨. ويتكرر هذا التصنيف عند صاعد الأندلسي ت٥٦٢هـ في (**طبقات الأمم**)، تحقيق: حياة العيد علوان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ولكنه يضيف إلى الأمم السبع التي أوردها المسعودي، أمة ثامنة هي (بنو إسرائيل) ص ٢٠٠.

(٦) العظمة، د. عزيز: **العرب والبرابرة**، ص ١٤.

(٧) نقلاً عن فارس عثمان: **زرادشت والديانة الزرادشتية**، دار المحبة، دمشق - دار آية، بيروت، ط١ ٢٠٠٢ -٢٠٠٣، ص٣٦

(٨) انظر المصدر نفسه، ص٨.

(٩) كرونه، باتريشيا - كوك، مايكل: **الهاجريون** - ترجمة: نبيل فياض، دون ذكر دار النشر، ط١، ٢٠٠٣، ص١١٢.

(١٠) انظر حول ذلك كلاً من: الطبري، في: **تاريخ الأمم والملوك**، المصدر المذكور، ج١، ص ١٩٦، وما بعد؛ وابن الأثير، في: **الكامل في التاريخ**، المصدر المذكور، م٣، ص٣٧٢، وما بعد؛ وابن كثير، في: **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت - مكتبة النصر، الرياض، ط١ ١٩٦٦، ج٧، ص ٧٦، وما بعد.

(١١) انظر حول ذلك: محمد أمين زكي: **خلاصة تاريخ كرد وكردستان**، المصدر المذكور، ص ١٢٣ - ١٢٧مثلاً. وللتوضيح أكثر انظر ارشاك بولاديان: **الأكراد: من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي وفق المصادر العربية**، الترجمة: مجموعة، دار التكوين، دمشق، ط٢٠٠٤/١، ص ١٢ - ٤٢ - ٤٨...إلخ.

(١٢) انظر حول ذلك بولاديان، في مصدره المذكور، ص٣٧ وما بعد، وكذلك مقال سيامند إبراهيم «العنف في أطوار التاريخ البشري»، ق٢، الموقع الإنترنتي (عفرين - نت) ٧/١٩ - ٢٠٠٤.

(١٣) زكي، محمد أمين: **خلاصة تاريخ**... ص ١٢٥.

(١٤) ابن الأثير: في مصدره المذكور، م٢، ص٣٨٢.

(١٥) المصدر نفسه م٣، ٣٧.
(١٦) تودوروف: **نحن والآخرون**، ترجمة د. رلى حمود، منشورات دار المدى، دمشق، ط١، ١٩٩٨، ص١٨.
(١٧) المسعودي: **مروج الذهب**، م٣، ص١٣١.
(١٨) الحموي، ياقوت: **معجم البلدان**، دار الفكر، دار صادر، بيروت، د.ت، م ١، ص١٣٩.
(١٩) **رحلة ابن جبير**، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠، ص٢١٥.
(٢٠) سعيد، إدوارد: **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء** ـ نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٤، ص٥٤.
(٢١) ابن خلدون: **المقدمة**، المصدر المذكور، ص١١٨.
(٢٢) انظر: **الماركسية والتراث العربي الإسلامي مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني**، بوعلي ياسين، وآخرون، دار الحداثة، بيروت، د.ت، ص٢٥.
(٢٣) الأصطخري: **المسالك والممالك**، تحقيق د. محمد جابر عبد العال الحسين، راجعه محمد شفيق غربال، دار القلم، مصر، ١٩٦١، ص٢٢.
(٢٤) التوحيدي، أبوحيان: **البصائر والذخائر**، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، دون ذكر اسم الدار، دمشق، م١، م١، ص ٢٨٣.
(٢٥) انظر: **ألف ليلة وليلة**، طبعة دار العودة، بيروت، د. ت، م٢، الحكاية الأولى تقع ما بين صفحة ٦٩٧ ـ ٦٩٨، والثانية تقع ما بين صفحة ٧٣٤ ـ ٧٣٧.
(٢٦) انظر ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**، أو **طبقات الشعراء**، حققه وضبط نصه د. مفيد قميحه، راجعه وضبط نصه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ص٥٢٤.
(٢٧) انظر المسعودي: **مروج الذهب**، م٣، ص ٣٠٤.
(٢٨) انظر المصدر نفسه، ص ٣٠٥، وانظر حول مدى صحة كردية الخراساني: ابن خلكان ت ٦٨١هـ: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧، م٣، ص ١٤٥، وكذلك ص ١٥٥.
(٢٩) للمزيد من المعلومات حول ذلك، انظر النعمان عبد العال القاضي: **شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام**، دار القومية، القاهرة، ١٩٦٥.
(٣٠) الدوري، د. عبد العزيز: **الجذور التاريخية للشعوبية**، دار الطليعة، بيروت، ط٢،١٩٨٠، ص ٩. وكذلك د. شوقي ضيف: **العصر العباسي الأول**، دار المعارف، مصر، ط٦، ص٧٣ ـ ٨٤.
(٣١) حول ذلك، انظر ابراهيم محمود: **الفتنة المقدسة عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية**، منشورات رياض الريس، بيروت، ط١، ١٩٩٩، القسم الأول خصوصاً: النار والهشيم سر ديات عقلية التخاصم تاريخياً.
(٣٢) الدوري، د. عبد العزيز: في مصدره المذكور، ص١٠.
(٣٣) حسين، طه: **من تاريخ الأدب العربي ـ العصر الجاهلي والعصر الإسلامي**، المصدر المذكور، ص ١٦٩.
(٣٤) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، ج٣، ص٥١.

(٣٥) الجاحظ: **رسائل الجاحظ**، شرحه وقدم له وعلَق على حواشيه عبد أ. مهنا، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص ١٦.

(٣٦) النص، د. إحسان: **العصبية القبلية**، المصدر المذكور، ص ٣٤٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

(٣٨) انظر حول ذلك: النعمان عبد العال القاضي، في مصدره المذكور، ص ٢٣١.

(٣٩) انظر د. شوقي ضيف، في مصدره المذكور، ص٢٠٣.

(٤٠) المسعودي: **مروج الذهب**، م٣، ص٢٤١.

(٤١) حول ذلك، يمكن مراجعة خليل عبد الكريم في: **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، سينا للنشر، القاهرة ـ مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، السفر الأول (محمد والصحابة)، وكذلك، بشكل مكثف لاحقاً: زكريا أوزون في: **جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين**، منشورات شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

(٤٢) الجابري، د. محمد عابد: **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ٢٤٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٤٤) جب، السير هاملتون. آ. ر: **صلاح الدين الأيوبي دراسات في التاريخ الإسلامي**، حررها د. يوسف إيبش، دار بيسان، ط٢، ١٩٩٦، ص ١٩٠. ولمعلومات أكثر خصوصية وجدة، انظر عبد الخالق سرسام: **صلاح الدين مجدداً**، منشورات رابطة كاوا، بيروت، ط١/ ١٩٩٩، ص ٣٦ وما بعد، وسنعود إليه لاحقاً لأهميته.

(٤٥) المصدر نفسه، المعطيات ذاتها.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٤٧) انظر في المصدر ذاته، مثلاً ص ١٩٤، وأكثر ص ١٩٥.

(٤٨) ابن منقذ، أسامة: **كتاب الاعتبار**، اختار النصوص: عبد الكريم الأشتر. وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٠، ص٦.

الفصل الثالث

الإسلام الكردي

(عندما أخذ الناس يدخلون في دين الإسلام. اتخذ الأكراد هذه العقيدة الجديدة بجدية تامة، فأنشأوا مدارس كثيرة لتعليم القرآن الكريم، وخرّجوا كثيراً من العلماء الذين أصابوا شهرة كبيرة في علوم الدين والشريعة والعلوم والتاريخ).

توماس بوا: **تاريخ الأكراد**، ص١٢٢.

ضوء الكردي

قبل ما يقارب الثلاثمائة عام، كان الشاعر الكردي الذائع الصيت بين بني جلدته، وعند من تعرف إلى أدبه عن طريق الترجمة: أحمد خاني ١٦٥٠ ـ ١٧٠٧، توّج خانجي أعماله الأدبية برائعته الشعرية ذات الطابع الملحمي، والتي يعتبرها الكثير من الكرد المعنيين بقضايا الأدب والفكر ملحمةً، وهي (مم وزين)، ضمّنها قوام إبداعه وعصارة ثقافته، مؤثراً في من جاء بعده بشكل لافت، وإلى أجل غير مسمى، كما هو معروف، من خلال تنامي رأسمالها القيمي الرمزي، وهي تتضمن مزجاً بين ما هو ديني ودنيوي، وتحتفي بالحب مثلما تحتفي بالكراهية، وتمنح الله ورسوله وصالحيه دوراً لافتاً، مثلما تعطي الشيطان وكل من في نفسه هوى الشر الدور الفاعل، وتراهن على الحياة، مثلما تفكر في الموت كحقيقة، وتنشد المحبة والأخوة ونكران الذات، وللإسلام مكانة مركزية في ذلك، ولكن دون نسيان من يكون في الأصل في كل ذلك، ككردي، فهو في

رائعته تلك، كان الآنا والآخر: الكردي والعربي والفارسي والتركي، بوصفهم أخوته في الدين، إنما لم يألُ جهداً في التعبير عن معاناته وبؤس ما يعنيه ككردي، وما يتعرض له من مضايقات ككردي، مطلقاً العنان لخيالاته، معتمداً الثقافة الدينية ومعالجتها بنوع من الديناميكية التصوفية، مأخوذاً بحب الدنيا كالمحيطين به، مبرزاً وعيه الإثني في ذلك الوقت بقوة. يقول في البداية، كغيره ممن كتبوا شعراً أو نثراً، في ذكر مزايا الله والرسول من بعده:

أسمّي باسمه فيما أقول ۰ فباسم الله يكتمل المقول
أيا أس الحياة وبامتياز ومحبوباً بحق ومجازي
بكن لفظاً وأمراً كان عالم وجوداً قد سما من أجل آدم
وآدم واحد من عالمين بكن قد كان،ثم بطرف عين
هو الإنسان من روح وهيكل بروح منك لاجسداً يبدل
عطاء الأرض منا ما لديها مطالب أو مقاصد من عليها
بجملتها لنا صارت وحلّت بأغلبها لخدمتنا تجلت
خطاة غافلون وعاطلون لأنفسنا المضلّة تابعون
وخاني لم يعش أبداً لنفسه إلهي ارحمه آزره لبأسه
وخاني قائل بخشوع قلب إلهي ارحمه اغمره بحب
أيا للقلب مسعى وابتغاء تضلل أو تنر من تشاء

ثم يقول لاحقاً، متضرعاً بالشكوى والسؤال المقضّ للنفس:

شعوب الأرض قد ملكت بلادا سوى الكرد فقد ملكوا اضطهادا
لم الحرمان أسكنهم حماه وسيد هليهم جمعاً فآه
قضاء الله صار فينا عاده فأعطى الروم والفرس السياده
حصار الروم لصق الفرس قائم شتات الكرد في الأطراف قائم
وليس الكرد من دون كمال فهم كانوا ضحايا سوء حال...[1]

وربما كان بالإمكان المضي أكثر، مع شاعرنا الكردي المسلم، أو مع شاعرنا المسلم الكردي، وهو يزاوج بين همومه العامة ذات العلامة الفارقة الدينية، كما يبدو، وهمومه

التي تضيّق عليه الخناق النفسي، وتؤرقه، وهو يحبك ملحمته الشعبية المذكور آنفاً، مستخدماً كل قواه الفنية، وما لديه من آمال وآلام، ليس لكي يبز الآخرين من أخوته في الدين، أو ممن هم حوله من الآخرين، بقدر ما أنه يوسع حدود العلاقة شعراً مع هؤلاء، ليبصر الحقائق أكثر في تجلياتها الكبرى، ولتكون الصورة الشعرية قادرة أكثر على تلبية مكنونه الذاتي، فهو في انسيابيته الملحمية، استحضر جملة موضوعات كلاسية: التضرع إلى الله والرسول قبل غيرهما، والحديث عن الخطايا وما تفعله بالبشر نتيجة غوايات وإغراءات مختلفة، وما يترتب على ذلك من شرور وآفات، لعل في مقدمتها: العنف المتنامي والرد عليه بعنف مماثل، وهكذا لتتصاعد وتائره، ثم الحديث عن الذات وهمومها الخاصة والعامة، وما يمكنها قوله إثر ذلك؛ ولكن ما يبقى جديراً بالتذكير هو مخاطبة الله والرسول دون نسيان من يكون كمخاطب يتقن العربية، ويعرّف بنفسه، وقد أذلها كما هي حال أي صوفي واع لفنائية الجسد والدنيا، ولكنه يتحدث بالكردية، ليؤكد من جهة فضائل الله في خلق البشر وتنويع اللغات التي يعرفون بها، ومن جهة ثانية، ليؤرخ شعراً يبقى، وكيف يلقى كرده الظلم من أخوتهم في الدين الواحد، ومن أقرب المقربين منهم، وربما كان العرب في البداية، لأنهم معنيون بالدين بداية، ثم يأتي ذكر الفرس والترك، وهو يشدد على ضرورة لم الكرد ليكونوا كغيرهم أصحاب سيادة، ولتأتي الملحمة في رمزيتها معبِّرة عن هذا المنحى بقوة.

إن ذلك لا يغنينا عن العودة إلى الوراء وتعقب الأثر التاريخي لدين قادم من خارج أسلافه الأوائل (أعني هنا خاني) والذين كانوا ذوي طقوس مختلفة، ونظرات مختلفة إلى الكون، ومعتقدات مختلفة بدورها ذات طبيعة ثنائية في مجملها، كغيرهم من الشعوب التي جاورتهم أو اختلطت بهم منذ غابر العصور، تزاوج بين النور والظلام، بين إلهي الخير والشر المتقابلين والمتضادين والمتصارعين ما بقي الدهر، دون تمكن أي منهما من الآخر، لتستمر الحياة في معادلتها المزدوجة، فكانت الزرادشتية بمثابة الديانة الأكثر تأثيراً في الذاكرة الجمعية، بزخمها المعتقدي، وتنوع فروعها المتعلقة بتفاصيل الممارسة الحياتية كافة، وبدت المجوسية حقيقة من حقائقها الكبرى في التعبير عن نشوة وجلال القدرة النورانية في تفسير الكون وما فيه من ألغاز، والسلوك اليومي وما يتطلبه من قواعد وأسس للارتقاء بالحياة نحو الأفضل، والانتقال إلى عالم ما بعد الموت، وحقيقة الجزاء العادل، وما كان يحمله الدين من ثقافة مرافقة ابتغى تجذيرها في البيئة الكردية، وحتى فرض نظم تفكير وحماية تابعة وأولويات تقدير اجتماعية، تحيل ما كان متجذراً في

الواقع ذاك، إلى خانة التكفير أو التقنين والتشذيب الأقصى، ولا غرابة أن يكون الصدام شديداً بين عالمين كاملين، أو جغرافيتين، وتكون صدمة اللقاء بالمقابل مروِّعة حتى بعد مرور زمن طويل. ولربما ما قيل في البدايات الأولى خصوصاً صحيحاً:

تهاوت معابد أورمز وأصبحت أطلالاً، وأخمدت النيران
لقد مرأكابر الزعماء وتواروا في مخابئهم.
تراجع الأكراد أمام اجتياح المسلمين الفاتحين.
وانكفأوا حتى حدود شهرزور.
وبقيت الأمهات والفتيات في الأسر.
والأبطال وقعوا في كمين وأبيدوا غدراً
وشريعة زرادشت ضاع سلطانها واندثر.
أسفاً على أورمز فقد ضل ولم يعد يبصر أحداً[٢].

ومهما بدت مصداقية الأبيات السابقة واهية تاريخياً، من جهة كتابتها، إلا أنها تبقى في حدودها العامة قابلة للتداول، والأخذ بها، لأنها تعبر عن مرحلة تاريخية، عن صراع مفصلي بين عقيدتين، وبين وجودين، كان على واحد منهما أن يخلي الساح لسواه، وفي الوقت ذاته، أن يستسلم له، ويقدم له ولاء الطاعة، ويقوم بتقديم خدمات له: مادية ومعنوية، وهذا ليس بالأمر السهل[٣]. وفي وضع صعب وضاغط كهذا، كان على كل طرف أن ينتظر توالي السنين، ورهان الأفكار على وقائع مستمدة منها، وما إذا كان بإمكانها أن تستحيل ممارسات مترجمة عنها، أو بروز حالات مناظرة وتداخل ومقارنة ضمنية وتثاقف في صمت، لتتشكل ثقافة جديدة، وحتى بشر ذوي تصورات وطرق تفكير مختلفة من الجهتين، ويبقى الدين الوافد هو السائد بحكم القوة النافذة، ولهذا ليس بعيداً عن الصواب قول أحدهم، وبخصوص هذه النقطة بالذات (كانت الحضارة الإسلامية في الهلال الخصيب نتاج تفاعل بين الغزاة والمغزوين. وبالمقابل، ففي غير هذا المكان، كانت الحضارة الجديدة بحد ذاتها حضارة أحد أطراف التفاعل. والصفقات التي وقعها السوريون والعراقيون مع ديانة متصلبة خلقت حضارة والتي كانت بمعيار ما نتاج احتياجاتهم الثقافية الخاصة، لكن كان على الباقين أن يصلوا إلى تفاهم، ليس فقط مع ديانة متصلبة، بل أيضاً مع حضارة متصلبة لم يلعبوا أي دور في تشكيلها. وفي هذه الظروف الخشنة، من المفهوم أنهم ساهموا أقل وعانوا أكثر)[٤]، إذ ليس قابلاً للتفكير

والأخذ به قول القائل بأن الإسلام لا يكاد يتم التعريف به، أو يطأ أرضاً معينة، وعبر ما يسمى بالمفهوم الإسلامي السياسي المتداول (الفتح)، حتى يدخل الناس ذوو اللغة المغايرة والعادت المختلفة كلياً في دين الله الوافد والغريب بالمقابل أفواجاً أفواجاً، وقد كان ذلك عصياً على العرب أنفسهم وهم أهل الرسول وأقرباؤه والمنتمون إلى قبيلته، وإلى العرب الآخرين في باقي الحجاز وما عداها، رغم التشابه الكبير، وإن بشكل متفاوت، في اللغة (أم اللغات) والطقوس والعلاقات التجارية والمواسم التجارية المشتركة، وخاصية الشعر التي اعتبرته (ديوان العرب) حسب قول عمر، والنسب المشترك كذلك، فكيف الحال مع مغايرين لهم بشكل صارخ؟ حيث تبدو الميتافزيقيا في أصولها الدينية ممهورة بإيديولوجيا جلية الأبعاد، ومن خلال كتابة التاريخ ومخلفات وقائعه، ولا يضير هذا التاريخ لو أنه انفتح على أعماقه، لاستيعابه أكثر، سواء بالنسبة للكرد أو سواهم، مما سلموا أمرهم بسبب مقارنات وتحديات جانبية، ولبعض الوقت (القبول بالإسلام مثلاً، في طابعه العربي، عند البعض، نكاية بالفرس الذين كانوا يضطهدونهم، لا لأنهم تلمسوا فيه ماكانوا ينتظرونه بنفاد صبر)، وهذا الصراع الذي اتخذ وجوهاً مختلفة، وبحسب نسب تواجدهم في المناطق، وطبيعة علاقتهم بالمحيطين بهم، من ممثلي الحكام المحليين، أم الغرباء عنهم، استغرق وقتاً، ليبرز التكيف التاريخي، امتداداً للتكيف الجغرافي والاجتماعي واللغوي فالثقافي، ولتأتي المرحلة اللاحقة والمهمة بصورة طبيعية بالتالي، وهي الانهمام بالدين الجديد بوصفه الدين المأخوذ به، والثقافة التي يجب أن تمتح حضورها المستجد من خاصياتهم، إذ لم يعد بالإمكان العودة إلى الوراء، لأن ثمة حاجزاً تاريخياً، ومتراساً معتقدياً على أرض الواقع يحول دون ذلك، فلا بد في الحالة هذه، من التفكير في ممارسة تركيب نفسي وثقافي لمقومات الدين الجديد، أو توطينه بغية التداخل معه، وتجسيده رمزياً، وأعتقد أن ذلك قد تم، ويمكن التأكد من هذا، من خلال ما أعتبره (الزخرفة) الدينية للإسلام، وفي الوقت نفسه تطعيمه بعناصر ومناقب من الداخل الكردي، وكأن الإسلام الوافد، هو دين صاعد من قلب الجغرافيا الكردية، وهذا ما يمكن مقارنته، بنسخته التي برز بها في المعتبرة أصوله الأولى، ومن خلال ما هو مدون عنه، وبعد مرور قرن من الزمان على الأقل، وتلك حالة، رغم كل التساؤلات والاستفسارات التي يمكن طرحها بشأنها، تبقى مقبولة للعقل التاريخي، فالقرآن في طبعته العثمانية (بما أن الخليفة الراشدي الأموي الثالث عثمان بن عفان (ت ٣٥هـ)، هو الذي جمعه، عبر من يعتبرهم الأقدر في حفظ آياته وسوره وطريقة ترتيبه)، تجلى كتاباً مقروءاً في عهده،

وقد برز في مجموعة نسخ، ووزّع على بقية الأمصار، ليكون لاحقاً النسخة المعتمدة، ولم يتم هذا إلّا لأن ظروفاً معينة ناسبت عملية الجمع والتوزيع هذه، وكذلك بالنسبة لأحاديث الرسول التي انتظرت انقلاب القرن الهجري الأول، والدخول في الثاني، ليبدأ التفكير العملي في جمع أحاديث الرسول، وبطريق مختلفة، تصل إلى حد التعارض فيما بينها أحياناً، بخصوص الأشخاص الذين رووا الأحاديث تلك، ليس بالنسبة للجانب الصراعي الحدي المتمثل في كل من الاتجاهين: السني والشيعي، وإنما في ممثلي الاتجاه السني نفسه، وحتى بالنسبة لأكثر من شخصين قريبين من بعضهما بعضاً، واعتماداً عليهما، وأعني بهما الشيخين البخاري ومسْلم، كما هو معروف لدى ذي الشأن بهذا المنحى. ويعني كل ما تقدمنا به، الكثير من الإحراجات للتاريخ الوثائقي، تلك التي تعلقت برموز التاريخ نفسه، وما لعبوه من أدوار غيّرت في مجرى التاريخ نفسه، حيث يمكن للقارىء المختص ملامسة عنصر القرابة الجغرافية والنسبية العربية في الداخل بجلاء، رغم كل ما يقال عن الإطار التكويني الأصلي للدين نفسه، بوصفه: ديناً مكياً، حجازياً، عربياً، أو بلسان عربي، كما يقال، فكيف الحال في الجانب الآخر البعيد جداً من مجمل النواحي المذكورة: بيئة وثقافة وطرز حياة وطقوساً ومورفولوجيا بشر وبنىً نفسية وعقائد وتحديات مؤثرة في حزامهم الأمني، إذ لم يشهدوا طوال تاريخهم تلك الحدود المحصنة الرادة لهجمات الأعداء والطامعين والخصوم، بقدر ما عاشوا حدوداً لا تصمد، وبالتالي أمناً غير مستتب، فمن الاختراق العسكري، إلى الاختراق الثقافي، وكذلك إلى الاختراق المعتقدي، معاً أو دون ذلك، لأن الجغرافيا الطبيعية وفرت إمكانات وأفصحت عن إغراءات أعيت حماة الحدود، لهذا كثر القادمون والغزاة الدوريون، القريبون والبعيدون، الآنيون والدائمون، في حدود مجهوداتهم، وبحسب نوعية المهمة، وكل ذلك يعرضهم لتغيرات تتحدد بمقدار الضغوط القادمة ومساحتها المكتسحة والأهداف العملية البعيدة المدى المشيّدة عليها.

الكردي في بيئته الغنية بتضاريسها زادت من أعبائه، ومن نوعية المخاطر المهدِّدة له، فجاءت تلك المعتقدات والأفكار التي عرِّف بها، نابعة من تلك الحسابات التي استولدها في داخله، بوصفها، كما رأى، الأكثر قدرة على مؤازرته في البقاء. ولعل جمهرة الطرق الصوفية والممارسات العقائدية المختلفة في المجال الجغرافي الكردستاني، وخصوصاً في كل من السليمانية وهولير وشهرزور والموصل، تلك المدن التي شهدت عبر تاريخها الطويل صراعات دموية، وتمردات وانتفاضات وفتناً متعددة الأبعاد، وكونها أيضاً القريبة من

عاصمة أو حاضرة الخلافة العباسية بغداد خصوصاً، والتي عرفت في الوسط الكردي أكثر من سواهم، ارتبطت بالإفرازات التاريخية والاجتماعية والمرامي السياسية، ولكن ما يبقى مقروءاً في الواجهة الشفافة، هو عدم الإقبال على دين جيء به من آلاف الأميال، والتمثل له دون تغييره أو تحويره، أو البروز من خلاله، كامتداد للوضع الكردي، فالحديث عن الإيزيدية والعلي إلهية والنقشبندية والقادرية والكاكائية... إلخ، يدخل في صميم تلك التركيبة الثقافية والنفسية والتاريخية والبيئية الكردية هناك تماماً، ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل فهم الإسلام في المعتبر كردياً دون التحديد ذاك. ثمة ما يمكن قوله من باب الضرورة التاريخية والمعرفية، وهو أن الإيزيدية التي تحتفظ بالزرادشتية في أكثر علاماتها الفارقة مفصلية وتمييزاً، تعيد إلى الذاكرة العملية بالذات ما كانه التاريخ الموغل في القدم، فالنزعة السرانية (من السر) في الإيزيدية لا تنفصل عن ذلك الحرص الشديد على اتباع المعتقد المهدد من النواحي كافة، وخصوصاً من الديانات المعتبرة: الكبرى والسماوية، والقادمة أصلاً من خارج حدودها الجغرافية، كون الإيزيدية بالمقابل تعتمد على طقم كامل من النفوس والرؤوس القادرة على تجذير المعتقد في صميم مجريات الحياة اليومية، والزرادشتية التي تبدو للبعض معتقداً عارضاً وديناً عرضياً، كانت في عهدها كذلك الدين الذي لا دين سواه، وما مجموعة الطقوس التي أتينا على ذكر بعض منها، والخاصة بالحياة والموت، والمحاسبة ما بعد الموت، وكيفية تشكل الكون والإنسان، والموقف من الخير والشر، والجسر الواصل ما بين الحياة الدنيوية والأخروية.. إلخ إلا الكتابة المقروءة داخل كتابة أخرى يمكن تتبعها في المدونات الإسلامية الكبرى، وكما يلاحظ في سلوك المعنيين بذلك، من الإيزيديين، وحتى من كم كبير نسبياً من الكرد المسلمين الذين لم ينفصلوا بعواطفهم وميولهم وحتى الكثير من ثقافتهم الضمنية عن الماضي السابق على الإسلام، وخصوصاً في العقود الزمنية الأخيرة، رداً على الكثير من الممارسات السلطوية التي مورست ضدهم من حولهم مباشرة، أو من على مبعدة عنهم، ولكن في الحواضر الإسلامية التي يعتبرونها مسؤولة عن المصير المأسوي لهم، وكما يتضح في سلوكياتهم اليومية، وفي كتابات لهم، تشدد على هذا الجانب[٥]. وتاريخ الصراعات الدائرة في المنطقة، والتي تبرز فيها الإثنيات بمثابة رؤوس نووية، وهي توشك أن تفجر المنطقة هذه كاملة، إذ إن الاحتقانات ذات الطابع الاجتماعي، والعنف المتشظي في الجهات الأربع، حيث يسكن الكرد ومعهم العرب والفرس والترك وسواهم من السريان والأرمن، والأزمات الحاصلة داخل خزان العنف

القومي المتعدد التسميات، هو الذي يشهد على ذلك، ولا يخفى على كل ذي نظر، كيف كان الكرد في مقدمة خصوم الخليفة بمفردهم ومع غيرهم: عرباً وسواهم، وهم الأكثر تشدداً في مواجهتهم، تعبيراً عن النسخة الدينية التي فرضت عليهم واستثقلوها كثيراً، وهذا ما يمكن استخلاصه على سبيل المثال، مما يقوله توماس بوا، فهو بعد استعراضه للعديد من الأمثلة الخاصة بالصراعات تلك، يكتب (يتضح من جميع هذه الوقائع أنه في بداية اعتناقهم (أي الكرد) للإسلام استحسنوا بمجملهم مذهب الخوارج بينما انصرف بعضهم إلى الشيعية، ومع هذا كله، فقد اعتنق الأكراد بكليتهم الدين الإسلامي في القرنين العاشر والحادي عشر، ومنذ ذلك الحين يمكن اعتبارهم مسلمين بشكل عام وغالبيتهم من السنة)[٦].

كان الخوارج معارضين وشادّين على الجماعتين المتعارضتين معاً، جماعة معاوية بن أبي سفيان، وجماعة علي بن أبي طالب، ووجد الكرد المتضامنون معهم أنفسهم في موقع مؤازر للمواجهة، ولاحقاً كان علي المنشود من قبل الكرد، لأنه استبعد من الخلافة، أو حورب من قبل الكثير من خصومه ممن كانوا مع الأمويين وغيرهم من المتحالفين معهم، معتقدين (أي الكرد) أنهم بذلك يمكنهم إحراز نصر معين، ولكن دون جدوى، وهكذا كان أمرهم مع الذين ناهضوا الحاضرة الإسلامية منهم، رغبة في الاستقلال تعبيراً عن وطأة شروطها.. وبقي ابن أبي طالب مع الزمن، رمزاً رئيساً لدى الكثير من الكرد، حتى لو لم يكونوا من الشيعة، لأسباب تتعلق بتوضعهم الجغرافي ومذهبية السلطة السائدة عليهم، لأنه عبر في لاوعيهم عن الظلم التاريخي الملحق بهم، والوضع الفجائعي الذي حل فيه هو ومن كانوا منتسبين إليه من أسرته والمقربين منه مباشرة، وطريقة النيل منهم، وفي الوقت نفسه، أساليب الدعاية المنظمة لتشويه سمعته، ومن معه، كما في ذمه وشتمه من على المنابر رسمياً أمداً طويلاً، حتى مجيء عمر بن عبد العزيز الذي أبطل هذه العادة، وليس رفعه إلى مرتبة تقديسية إلا محاولة للتعويض، وللاحتجاج التاريخي على تاريخ شهد عسفاً ومكراً فيهم بالذات. وحتى الأمس القريب، كان يمكن للزائر إلى بيوت الكثير من الكرد في قرى الجزيرة السورية مشاهدة صورة ملونة تمثل الإمام علي، وقد تقلد سيفه، وثمة كتابة تعلوها هي: لا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار، ثم اختفت الصورة هذه كثيراً، لأسباب لها علاقة مباشرة بالوعي السياسي في مساره الإثني أكثر. ولعل هذا التمسك بعلي من ناحية أخرى، يتجاوب إضافة إلى ما ذكرنا، مع التركيبة العائلية في المجتمع الكردي، عدا عن نوعية العلاقات الاجتماعية

ونظم الحكم التي عرفها داخلاً وخارجاً، فكونه المقرب جداً من الرسول: قرابة ومصاهرة، فهذا يعني أن الحنين إلى آل البيت، هو في جوهره تشدد في التمسك بالمكان، بالقيم الأخلاقية المنبثقة مما هو عائلي، أو تكون القيم هذه معبِّرة عن طبيعة العلاقات الأسرية والاجتماعية التي ينبغي لها وعليها أن تسود في المجتمع بالذات، فثمة تراتبيات لا تخلو من منزع عشائري، للحفاظ على تماسك الأسرة الكردية في طبعتها الأقرب إلى العشائرية منها إلى تكوين علاقات مدينية، يكون المنصب نتاج العمل الذهني والدرسي للشخص، وفي الوقت نفسه، بغية الحفاظ على الكردي أكثر، بسبب تعرضه لمخاطر متنامية ومتتابعة ومن كل الجهات. وفي العمق تبدو الطرق الصوفية والمشيخية والتي أعادت إنتاج إسلام خاص بها، يتناسب وجوهر العلاقات الاجتماعية في كردستان، ودون الانفصال عن مجموعة المعتقدات السابقة على الإسلام نفسه، إلى درجة أنها لا تخفي البنية الفكرية والإيديولوجية المحلية لها (ففي كركوك يشتهر نجل الشيخ علي الطالباني، الشيخ محمد علي، الذي ينتمي إلى الطريقة القادرية. والأسرة الطالبانية فرع من العشيرة الكردية (زنكنه). وينتسب شيوخ الطالبانية إلى هذه الأسرة. كما أن هناك قرى أخرى كقرية (كوره شله) الواقعة على الحدود العراقية ـ الإيرانية في ملتقى نهري (قوره تو) و(سيروان)، وغيرهما، يقطنها شيوخ آخرون من الأسرة نفسها يمتهنون الزراعة (كالشيخ حميد والشيخ نصر الدين)، ولكن بالمقابل هناك (في آكري) (عقره) وزيبار توجد أسرتان تسلكان الطريقة النقشبندية، الأولى من سلالة الشيخ عبد السلام البرزاني، ويحمل حفيده ابن الشيخ محمد اسم جده... والثانية تقيم في قرية (بيجيلي)، ويمثلها حالياً نجل الشيخ محمد..)[٧]، والمطلع على ما يجري من صراعات سياسية حادة، وخصوصاً بين الحزبين الرئيسيين في كردستان العراق، وحتى عهد قريب: الاتحاد الديموقراطي الكردستاني الممثل في البارزاني، والاتحاد الوطني الكردستاني الممثل في الطالباني، يدرك العلاقة القوية بين الدين والتوجهات السياسية، وكذلك لعبه أدواراً سياسية مختلفة بحسب الموقف والظرف، والكثرة الموجودة من الجوامع في المحيط الكردي، وفي هولير (أربيل نموذجاً)، تشكل الترجمان الحي لذلك التداخل القوي واللافت بين ما هو ديني وسياسي، ولكن دون نسيان الطابع الإثني للموضوع برمته، وخصوصاً في الآونة الأخيرة، فالحكمة السياسية تحيل الدين إلى ممارسة روحية تشد من أزر السياسي، أو تكون بمثابة علاقة ضمنية بين الكائن وما يعتقده أو من يعتقد به، وفي هذا المنحى يمكن ملاحظة الوجه الآخر للدين في سيمائه العملية الممزوجة بالتصوف

الموجه، والدروشة المدروسة غائياً في الجزيرة السورية المذكورة، وفي قرى منطقة القامشلي، مثل (تل معروف، خزنه، سيحه.... إلخ)، حيث مشايخ القرى هذه، والتي تربطهم مع بعضهم بعضاً علاقات قرابة قوية (في تل معروف، خزنه خصوصاً)، والبعض منهم في منطقة القامشلي، مختلفون في طريقة تعبيرهم الديني على أرض الواقع، وفي تقييم الدين وعلاقته بالسلطة، لا وبل يكشف ذلك، عن عدم براءتهم مما هو سياسي(٨).

والسؤال الذي يطرح هنا: لماذا هذا التركيز الكردي على الإسلام كعقيدة وكسلوك يومي، إلى درجة أن مشايخ منطقتنا المشار إليهم لهم شعبية واسعة حتى وسط الكثير من العرب أنفسهم في المنطقة، بل تكاد هذه الشعبية الدينية لا تخلو من براغماتيكية واضحة تماماً، وفي الوسط العربي المتأثر بالتحولات العاصفة في المنطقة، خصوصاً أن العراق في الجوار الشرقي، وتركيا في الجوار الشمالي، وإيران بدورها ليست بعيدة عن رسم الكثير مما يخص الرهانات اليومية اللصيقة بالدين، أكثر مما يتميز به الوسط الكردي، بسبب الموقف من السلطة، وفورة القومية الطافحة عند كرد المنطقة، الذين لا يألون جهداً، خصوصاً لدى الفئة الشبابية منهم، في التعبير عن سلوكيات ومعتقدات هي على النقيض تماماً مما كان آباؤهم عليه حتى الأمس القريب في النظر إلى الدين كقيمة روحية. لقد ترافق مع ما يمكنني تسميته بالزلزال القومي في الثالوث الجغرافي في المنطقة ولصق الزاوية الحادة من هنا ما يشكل امتداداً له، أي: تركيا، سورية، العرق، إيران، ومنذ ما ينيف على ربع قرن، وشكل الحنين إلى ماض سابق على الإسلام، عند هؤلاء مشاهد محسوسة يتم التعبير عنها جهاراً، بسبب الشعور بالغبن التاريخي المضاعف لديهم: طفح الشعور القومي عند سواهم، مع تقليم الدين في مصلحته، على الضد من الشعور القومي المعبر عنه كردياً؟ إن القدرة على التعبير عما هو متاح، هي ما يكفل بقاء هذه الممارسات، فالذين كانوا بالأمس القريب يتحصنون داخل حدودهم ذات المنعة الجبلية من بعض جهاتها، في مواجهة القادمين إليهم غزاة أو محاربين أو محتلين أو ذوي نوايا مقلقة، وإزاء الإسلام بالذات، ثم بدا الإسلام، بعد عقود زمنية، الدين الذي يمكن الدخول في إهابه، أو لا بد منه بغية الاستمرار، ثم التكيف معه، من قبل الغالبية من الكرد، حتى مطالع العصر الحديث، ها هم أنفسهم يمارسون ردة ذاتية، وارتداداً على ما قاموا به في شخوص أسلافهم قبل عدة قرون، وهم يستشعرون نكء الجراح عميقاً في داخلهم، إلى درجة محاولتهم التكفير هنا وهناك بما اعتقدوه صواباً، بسبب الممارسات العنفية ضدهم وباسم الدين، وفي الوقت الذي يأبى الكثيرون منهم (في كردستان العراق

بالذات) استخدام العربية في حياتهم اليومية، وتحصيلهم العلمي، رغم معرفتهم بها، وهم يفضِّلون الإنكليزية خصوصاً عليها، إضافة إلى لغتهم الرئيسة التي يعرفون بها، أي الكردية، بسبب الظروف المتاحة لهم، وهذه النقطة لا تخفى دلالاتها للمعنيين بها.

سنّيون أكثر من السنّة

لنتوقف قليلاً عند الأرضية الدينية الإسلامية التي وقف عليها الكرد طويلاً، وتميزوا بها، وخصوصاً في المذهب الشافعي، الذي أشرنا إليه سابقاً. ترى هل للسلطة دور معين في ذلك؟ وهل الكرد، في ضوء ذلك، مأخوذون بالسلطة إلى درجة الانخطاف به؟ يقول أحد الدارسيين للكرد سوسيولوجياً (ويعزى انتماؤهم للمذهب السني إلى خضوع كردستان المبكر إلى الحكام السنة. أما انتماؤهم إلى الطائفة الشافعية (نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي ٧٦٧ ـ٨٢٠م) فيعزى إلى رجال الدين الأكراد الذين درسوا العلوم الدينية في المدرسة النظامية في بغداد أثناء الخلافة العباسية والتي كانت تؤيد المذهب الشافعي)[٩]. بالنسبة لعلاقة السنة بالمدرسة النظامية، تلك التي شيدها نظام الملك، والخليفة العباسي القائم بأمر الله هو الذي افتتحها، حيث كان مدرسوها عامة من السنة، وهي لا تخفي نزوعها المذهبي التحزبي بالذات، كونها لعبت دوراً كبيراً، ولهذا تم بناؤها وتدشينها، في مواجهة الفاطميين في مصر، أولئك الذين سعوا جاهدين إلى التبشير بالمذهب الشيعي الممثِّل لتوجهاتهم السلطوية، لا يمكن التغاضي عن هذه السياسة العملية والاحترازية المباشرة، ودون أن نغض النظر (طالما أننا أشرنا إلى ذلك) عن أن غالبية الفرق والطرق ذات الطابع الديني كانت في الظل، أو بشكل مباشر تعبِّر عن ولاءات معينة، أو تمارس سلوكيات دينية باعتبارها حياتية مميَّزة عن سلوكيات ومعتقدات الآخرين. إنما التأكيد على ذلك، وخصوصاً بالنسبة لمفهوم الدين في الوسط الكردي، فهو لم ولا ينفصل عن التجسيد الحيوي للشخصية في تجذرها الاجتماعي والعرفي الكردي الخاص. أن تكون السنة المذهب الرئيس للسلطة، لا يعني أن سنية الكرد تعني حالة تبعية لها، وأنهم، هم والعرب، أصبحوا في ظل أرومة واحدة مذهبياً، فلقد رأينا سابقاً كيف أن الكرد وعلى مدى عقود زمنية مديدة، يواجهون السلطة السنية ذاتها، ومنذ بداياتها، سواء بمفردهم أو مع الآخرين، وكيف أنهم كذلك حاربوا إلى جانب الخوارج الذين برزوا على الضد من ممثلي الجماعتين (انظر كتاب ارشاك بولاديان حول ذلك)، وهذا يعني أن ثمة تفسيراً آخر لسنية الكرد غالباً، وهو أنهم استطاعوا من خلال

معايشته إخضاعه لجملة تحويرات تتناسب والجانب الاجتماعي والنفسي والتاريخي لهم، وليحسنوا التعبير عن أنفسهم بصورة أفضل تجاه السلطة التي تستبد بهم. وربما كان تأكيد الذات هنا، يتجلى بصيغة أكثر بروزاً، رغم التحديات التي تتطلبها مواجهة من النوع المذكور، إذا راعينا كيفية توضع الكرد جغرافياً. فمن جهة كانوا مجاورين للشيعة ذوي التوجه التمذهبي السياسي في إيران، وكذلك لحضور كثيف من الشيعة في العراق من جهة ثانية، وفي سورية في الغرب منها من جهة ثالثة، عدا عن القوة النافذة للفاطميين في مصر وغيرها من جهة رابعة، ويمكن لأي امرئ أن يحسب مخاطر المواجهة هنا، كما جرى ذلك في الفترة الأيوبية، فصلاح الدين اندفع بالدين إلى نهايته من جهة محاولة استقطاب الآخرين، لمحاربة الصليبيين، داخلاً وخارجاً، وكان هناك أعداء وخصوم الداخل الأصليون الذين ناوأوه على السلطة وعلى اعتماده المذهب الشافعي بالذات، وفي مرحلة حرجة، فهل كان نوع التحدي، وهو خارج حدوده الطبيعية، وحوله تشكيلة واسعة من اللغات: الكردية والعربية والتركية وغيرها، وما في ذلك من أعباء تحسب عليه؟ أم هو اعتماد السنية لأنها الأكثر قابلية للعمل بها، وتصريفها، كما يعلمنا بذلك تاريخها المديد؟ فالتحولات التي طرأت على السلطة السنية، من جهة آلية العمل بها، وهويتها الفعلية، ومساحة التعبير داخلها، وبخصوص أولي الأمر فيها... إلخ، تبدو من الوساعة والاختلاف، إلى درجة أنه يمكن القول أن هناك مجموعة أديان وليس ديناً واحداً، إذا مارسنا تدقيقاً في سلوك الخليفة ونوعية الأعمال التي قام بها، والممارسات التي تمت ووقعت باسمه، وتلك التجاوزات التي تبدت سلطوية وموسومة دينياً، وكل ما يتعلق بأهواء النفس والمطامع والطموح الشخصي، والتكالب على السلطة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من تهافت في المعنى وابتذال في المفهوم، وتضييق على الآخرين بغية الاستفراد أكثر بالغنائم والامتيازات التي تهيئ لها السلطة، خصوصاً مع بدء الخلافة الراشدية، وما بين الخلفاء الراشدين أنفسهم، من خلافات واختلافات في السلوك وتقدير السلطة وإدارة أمور الإمبراطورية الإسلامية.. كأن نقارن بين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، أو الأخير وعلي بن أبي طالب. وأما بالنسبة للأمويين فالحاجة ماسة إلى بوصلة بحثية شاملة مختلفة كلياً عما سبق، وفي العصر العباسي كان التنوع أكثر وأكبر، بوصفه أشرك معه ثقافات ومعتقدات من خارج المتروبول الإسلامي، وتطعيم سلالات بسبب الفيض الهائل في رؤوس الأموال المستقدمة (من خراج وضرائب وجَوار وغلمان)، ولم يكن الخلفاء بمنجى من التطعيم هذا، ويبدو

صلاح الدين بدوره ليس مختلفاً عن الآخرين في ما أقدم عليه، وإنما في ما كان بإمكانه الإقدام عليه وتحقيقه، ولم يفعل ذلك، من جهة كرديته (أذكّر هنا بأهمية مراجعة كتاب سرسام السالف الذكر)، فالذي تجلى في القمة، على عرش سلطة فاعلة، كما يراد لها، كان في المرتبة الدنيا من جهة التعبير عن انتمائه. لقد أراد للسلطة أن تكون بعيدة عن أن تؤثر فيه، كما أراد إثبات أنه لا يؤخذ بمغرياتها، ولكنه خسر الكثير من بني جلدته، إذ شتتهم في الأمصار، خصوصاً بعد انهيار دولته، ولكن يبقى ارتباطه بالسنية في ملمحها الشافعي محاطاً بأكثر من إشارة استفهام هنا.

هي أسئلة لا تنفصل عن المصير الذي يختاره الكرد أحياناً لأنفسهم وبها، وربما كان اعتمادهم المذهب المعبِّر أكثر عن توجهات وثقافة خصومهم الذين غزوهم في عقر دارهم قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، وأعني بهم العرب، محاولة لمجاراتهم ومنافستهم في الآن عينه، فالشافعية التي كانت تشدد على ضرورة عربية الإسلام ديناً وسياسة (ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه)[١٠]، بدت لاحقاً، وقد انتقلت إلى الجوار، إذ تحورت واستؤصلت حيث باتت غريبة على أهلها الأصلاء، وحالة الهجرة التي رافقتها أو تميزت بها، ارتبطت بالقيمة المعنوية الواجب دفعها وتحقيقها باستمرار، من قبل الآخذين بها، وهذا ما كان منتفياً، خصوصاً، بعد تشرذم الإسلام بين غالبية أهليه المتعددي الإثنيات، وبرز الكرد، وفي شخص صلاح الدين، ربما الشخصية المفهومية والتاريخية التي ناسبها الدور النموذجي شافعياً، فهؤلاء (أي الكرد) عبر صلاح الدين، لم يتبنوا الشافعية كمذهب، كما يظهر، لأنها الأقرب إليهم من نواح مختلفة، وإنما وجدوا فيها الكثير من القدرات الشخصية والتعبوية التي بها يثبتون أنفسهم أكثر، رغم وطأة الرهان، لقد غدت الشافعية كردية الهوية بعد ذاك الانقطاع التاريخي عن محيطها الجغرافي الصحراوي، أو الحجازي، لتبرز في حلة جديدة، وتنطق الكردية، وسط استغراب أولئك الذين أعياهم فهم هذا المتحول المذهبي الجديد، وبه تمت محاربة أولئك الخصوم الذين يرتبطون بالمقابل بمن كانوا أقرب إليهم من الذين استبدوا بهم طويلاً في الفترة الراشدية وكذلك الأموية وفي العباسية أيضاً، أي الشيعة جماعة علي، وحتى في عقر دارهم مؤثرين على بني جلدتهم، وهي مفارقة تجلت في محاولة لمّ شمل المسلمين، في الوقت الذي كان كثيرون منهم بعيدين عن الشعور بالخطر الصليبي، مأخوذين بسلامتهم الشخصية ومصالحهم المذهبية بالمقابل. وتبدو

المكافأة المجزية حديثاً، إذ جسد صلاح الدين نموذج البطل الكاريزمي الذي حال دون تبديد الإسلام في أكثر الفترات التاريخية تأزماً، واستعين به من باب التشبيه، وفي مواجهة أعداء العرب والإسلام اليوم، ووحدهم الكرد في حالة حيص بيص، لأنهم تجلوا بعيدين عن هذه الروح التعبوية، تحت ضغط الوعي القومي الخاص بهم، وكأن صلاح الدين لم يفعل إلا ما كان تعبيراً عن إحدى التراجيديات الكبرى في تاريخهم، وهي الحرب عليهم باسمه. ورغم كل هذا التحميل الرمزي، الذي يستشعره الكرد إزاء صلاح الدين، إلا أنهم لا يتوانون عن الافتخار به، ومحاولة مقاضاة (أخوتهم) في الدين الواحد، وذلك بدفع الاستحقاقات التي تخص حالة الإزاحة التاريخية هذه، والإقصاء الجغرافي رغم معرفته، والتهميش المعنوي رغم الحضور الكثيف في العلاقة المشتركة المتعلقة بأكثر من مصير مشترك، لأن الطرفين يعيشان تحديات مشتركة، ولكن دون الشعور بالمفارقة التي تخص الكرد من جهة (أخوتهم) العرب، كما يعلنونها صراحة، أو في مجريات الحياة اليومية، وإن لم يسموها، وخصوصاً في العقود الزمنية الأخيرة.

تبقى سنية الكردي، من خلال التحري عما يعرف به تاريخياً امتداداً لوقائع تاريخية عاشها ولا زال يعيشها حتى الآن، وهي أنه يسعى إلى الانفتاح على الآخرين ممن يعنونه في الإسلام، في محيطه العربي والتركي والفارسي، ذاهباً إلى الحد الأقصى من التعبير عما هو ديني. فهو شافعي، ومدافع صنديد عن الشافعية في السلوك اليومي، رغم القليل مما يعرفه أحياناً عن الدين كفقه ومعرفة متبحرة لازمة، إلا أنه، وحيث أقيم في منطقة تشهد على وجود الكرد، فإن هؤلاء حتى الأمس القريب كانوا المعنيين بالدرجة الأولى بشؤون الدين، يعتمدون حتى على القليل مما كانوا يعرفونه، فينتشرون في قرى المنطقة الموزعة بين الكردية والعربية، وقرى أخرى يقيم فيها السريان، أو يسكنونها إلى جانب آخرين عرباً وكرداً وأرامنة، وهم خريجو حجرات دينية، ولعل كلمة الفقّه (بالتشديد على القاف مع فتحها) العربية في الأصل، والمتداولة كثيراً بين الذين أقبلوا على العلوم الدينية التي تسهّل مهامهم في الحياة اليومية، من عقود القران، أو الصلاة على ميت ودفنه، وقراءة التلقين على قبره، وتعليم الآخرين، الذين في أغلبهم أميين تماماً المبادئ الرئيسة لدينهم، وبنوع من الشعور بقداسة المهمة، بخصوص أركان الإسلام وفرائضه، تكشف عن هذا الجانب، إضافة إلى أن كلمة (الملا) والتي تخص ذاك الذي أقبل على تلقي أهم المبادئ الدينية على يد الشيخ أو من هو متقدم عليه، كانت تميّز شخصية الكردي المسلم، وفي القرى العربية بالذات، حيث كان له مكانة معتبرة، رغم الصعوبة

في تهجئة كلمات كثيرة، وخصوصاً تلكم المتضمنة لحرف الضاد أو الذال، وكأن الكرد في المنطقة وحدهم كانوا المسؤولين عن الدين. واللافت للنظر أيضاً هو أن غالبية الذين كانوا يدرسون مادة اللغة العربية، حتى سبعينيات القرن الآفل، أو يقبلون على التسجيل في الجامعة، قسم اللغة العربية، كانوا كرداً، ولعل تفسير ذلك يعود إلى تلك العلاقة الوطيدة بين اللغة العربية والإسلام نفسه، خصوصاً أن الكثير مما كان يعطى في الجامعة، ويدرّس يخص العلوم الدينية، من نحو وإعراب وصرف، وكأن في ذلك كان نوعاً من الممارسة الجهادية، وإن لم تسمّ. لكن لم تخل هذه الممارسات الدينية من علامات تخص الواقع اليومي والتاريخي للكرد أنفسهم، فالسنية في نسختها الشافعية، امتزجت مع طقوسيات مختلفة، أو عادات وتقاليد تجلت ذات مسوح دينية، كما في حال إضفاء قيمة رمزية معتبرة، تصل إلى درجة القداسة بالنسبة للمشايخ، بوصفهم حرس الدفاع الحدودي الأول عن الدين، ومرجع أمة الإسلام في ذلك، وحالة التقديس أو الاحترام والتبجيل، تستمر حتى إلى ما بعد الموت، من خلال تمييز قبور هؤلاء المشايخ والورعين من رجال الدين، واتخاذها مزارات للتبرك بها، والتضرع إليها كونها الوسيط المباشر بين المتضرعين إليها ومعبودهم. وكانت الأسماء التي يعرف بها الكرد حتى قبل أقل من نصف قرن، تميزهم باعتبارها، تحيل المسمى إلى مخلص لله، نذر نفسه من أجله، وفي الدفاع عن دينه، كما في مفردة العبدية وما يضاف إليها من أسماء الله الحسنى (عبد الرحيم، عبد الكريم، عبد الله، عبد القادر، عبد المجيد،عبد الباقي... إلخ)، وكذلك (صلاح الدين، شمس الدين، علاء الدين، محيي الدين، زهر الدين... إلخ)، هي بدت وكأنها حكر على الكرد في المنطقة، ثم تراجعت تحت ضغوط ومستجدات الحياة اليومية السياسية والوعي السياسي الحزبي (الشيوعي) خصوصاً بين الكرد، وفي إثره الوعي القومي الكردي، وما أعقب هذه المستجدات من مواقف وردود أفعال من قبل السلطات المعنية، وما ترتب على الردود والمواقف هذه، من تنامي وعي أكثر. ولكن ذلك لا يعني أن الكرد كانوا متميزين بسنيتهم فقط، تلك السنية التي تبدت من خلال طرق دينية انتشرت بين كرد العراق كالقادرية والنقشبندية، تجاوباً مع الطبيعة الجغرافية والتحديات الاجتماعية، فالشيعية مس خلال ممارسات تمذهبية، كما في حال (أهل الحق) و(العلي إلهية) و(الكاكائية).. إلخ، هي نسخ كردية تكاد تكون خالصة بالمقابل، وما يرافقها من طقوس يومية ومظاهر بادية للعيان، في الوسط المجتمعي، أو في حالة العبادة. وفي كل حال، نجد، أن الكردي هنا، سواء كان في الجانب الأقصى المعتبر صواباً في الإسلام:

السنة في المذهب الشافعي، أو في الجانب الأقصى بالمقابل، والذي يعتبر هنا وهناك متطرفاً، كما في (العلي إلهية) أو (الكاكائية)، نتلمس ذلك الانغماس الذي يميزه في تاريخ سابق على الإسلام، وإن لم يتحدد، أي أنه لا ينفصل عن تاريخه المرتبط ببيئته، وشعائره ومعتقداته، كما في الإيزيدية، التي لم تدرَس كما يجب حتى الآن.

الكرد الإيزيديون والإسلام والعرب

بمجرد أن يذكر الكرد، حتى يتبادر إلى الأذهان الإسلام، وكأن الكرد في جملتهم مسلمون، رغم أنهم كغيرهم من القوميات المجاورة المتمثلة في العرب خصوصاً، ليسوا مسلمين فقط، وإن كانوا يعتبرون الإسلام علامتهم الفارقة، وربما الوحيدة، لأسباب لها علاقة مباشرة بالسياسة، فالكرد خليط من المذاهب والعقائد، بسبب تموقعهم الجغرافي اللافت، من ديانات تعتبر ذات طابع وثني أو سابقة على الإسلام، كما في حال الزرادشتية، وأخرى محل خلاف واختلاف حول منشئها كالإيزيدية، واليهودية والمسيحية، وتبرز الإسلامية منها، الديانة الأكثر انتشاراً بينهم، ليس لأنها مفضلة على سواها، وإنما جاءت في الترتيب الأخير، وغدت الأكثر فاعلية لوجود عوامل وعناصر سياسية واقتصادية وثقافية ضاغطة، وليس تعرض الإسلام لمجموعة تغيرات في البنية السلوكية وطريقة الممارسة له كعقيدة، سوى التعبير الأمثل عن وجود المؤثرات البيئية الخاصة كردياً. وفي هذه الحالة يمكن تناول الإيزيدية ومدى تداخلها أو تقاطعها مع الإسلام، وخصوصاً إزاء قضية الخالق الأول ومفهوم الشر في الكون. ليست المسألة مقارنة بين معتقدين، أو عقيدتين، بصورة أدق، إنما مقاربة مسح دلالية لذلك التداخل بينهما، وكيف جرى استبعاد عقيدة لصالح أخرى، بوصفها المنبوذة، بعد تحويرها من جهة، والتعريف بها من موقعها كعقيدة جديدة تبذها قيمةً وأهمية من النواحي كافة، ودون أن تستطيع التخلص من الكثير مما تميزت به في مفاصلها الكبرى من جهة أخرى. لكأن صراعاً عنيفاً تم في التاريخ، دونت المؤلفات التاريخية العربية الإسلامية وقائعه، ويتضح ذلك من خلال العلاقات القوية بين العقيدتين، ومن حيث القدم: الإيزيدية والإسلامية، إذ تم التعريف بالأولى بوصفها حديثة ومستحدثة، لا بل ومحرفة تماماً عن الثانية، والوضع المذكور لا يتوقف عند هذه النقطة، بقدر ما يتجاوزها كثيراً، إذ تنوسم العقيدة (المحرفة المنحرفة تماماً) بحضور شخصية تاريخية: عربية إسلامية سيئة الصيت، هي المجسّد الأعظم للعقيدة تلك، وأعني يزيد بن معاوية. حيث تدخل حالة الصراع هذه

في عداد جمهرة رهانات، منها ما يتعلق بالرهان التاريخي، أي كأن الكرد لم يحتفظ لهم التاريخ بشيء يستحق الذكر، والرهان القيمي، أي أن هؤلاء لا يمكنهم أن يقدموا ما يجعلهم تحت الضوء تاريخياً، والرهان الرمزي، أي تجريدهم من كل فاعلية ثقافية وإنسية وعقائدية خاصة، الأمر الذي يؤدي إلى نتيجة كارثية تحسب عليهم، وهي أنهم يشكلون حالة طفالة على التاريخ ومشيديه بالمقابل، لأن كل ما يميزهم، يخص غيرهم من الشعوب والأقوام الأخرى في المنطقة.

غير أن للموضوع بُعداً دلالياً شقياً آخر، وأخطر مما ذكرنا، وهو المتعلق بمساهمة كل من العرب والكرد، الكرد والعرب، في بناء التاريخ، فثمة الكثير من الإشارات والتنبيهات (إن جاز التعبير) تحفل بها المدونات التاريخية المذكورة، تشدّد على عنف دامغ للعلاقة الإثنينية بينهما تاريخياً، فالعرب، وكما هو معروف، عرِّف بهم: الشعب الأمي، والشعب الأمي هذا، هو المحروم من الكتابة تاريخياً، من دين يعزّز حضوره تاريخياً ثمئذ، والإسلام هو الدين الوحيد الذي تحامى به أكثر من غيره، لأنه نشأ على تربته، وفي محيطه الحجازي، وحورب بصدده، وفي الوقت نفسه، حارب باسمه، ودخل التاريخ من أوسع أبوابه، منافساً غيره من الشعوب حمالة الأديان الأخرى، ولقي الكثير من العنت والسجال والمواجهات بخصوص مكونات الدين المعتبر آخر الأديان، بينما كان في الجوار البعيد نسبياً، يسكن الكرد، وهم في معظمهم مميزون بديانة تخصهم وتميزهم، هي الإيزيدية. إذ إن الديانة هذه عرف بها الكرد فقط، لا بل إن الكثير من الممارسات ذات الطابع العنفي والقسري التي بذلت ضد الإيزيديين، وخصوصاً في نهاية القرن العشريني المنصرم، حيثما وجدوا: في أرمينيا وفي كردستان العراق، وغيرهما، كان يعرِّف بهم كإثنية خاصة، ويتم الضغط عليهم ليكونوا هكذا، عدا الاضطهاد الديني والمذهبي، كما سمعتها من شخصيات معتبرة إيزيدية، وذلك للفصل كلياً بينهم وبين بني جلدتهم الآخرين من جهة، ولكي يطوى تاريخ كامل وطويل، ليبرز الكرد إثر ذلك حديثي العهد تاريخياً من جهة أخرى، وهذا يعني أن الإيزيدية لا تمثل حلقة وصل قوية بين بقية الكرد ممن دخلوا الإسلام بصور شتى، وأسلافهم الذين اختلفوا عنهم عقائدياً، وإنما تشكل المدخل الرئيس لمعرفة ما يكونه التاريخ الكردي من نواح مختلفة.

في ضوء ذلك، يمكن تتبع إشكالية هذه العلاقة التاريخية، بتداخلات رموزها، والاعتبارات السياسية والغائية المتضمنة إياها، وبصورة خاصة في الآونة الأخيرة، حيث

برزت دراسات متعددة تتناول هذه العلاقة، وهي، كما أعتقد، تبدو للقارئ العربي، لا بل وللمثقف العربي، محدودة الأثر، لأنها لا تهمه كثيراً، لأنه يتناول الإسلام كدين، بينما تبدو الإيزيدية على التخوم الأقصى له، إذا كان مقيماً في مصر أو ليبيا أو بلدان المغرب، وربما تستثيره العوالم الميثولوجية للهنود الحمر، وغيرهم، أكثر مما تستثيره مكونات هذه العقيدة التي تتشابك مع عقيدته، وتنافسها تاريخياً، دون أن تدرك ذلك، فمن الأولى التوقف عند هذه العلاقة المثيرة للجدل، والتي ـ أخيراً ـ يخفى الكثير من حقائقها، لأن في ذلك، ما يقلقه كثيراً. وما أقوم به، ليس من باب المفاضلة، وتبيان أي منهما الجديرة باعتناقها أكثر، وإنما انطلاقاً من همّ معرفي، يوسّع حدود الذات الإنسانية أكثر.

رغم أن العرب ممن يجاورون الإيزيديين في مناطق تواجدهم وسكناهم التاريخية، ويختلطون معهم أحياناً في علاقات اجتماعية وتجارية، في العديد من المناطق السورية الآن (في عفرين، ومحافظة الحسكة)، وفي كردستان العراق، وخارجها، يدركون ما هم عليه من اختلاف عقيدي، إلا أنهم بالكاد يخالطونهم، كما يجب، بالكاد يبذلون الجهد الفكري، لمعرفة حقيقة دينهم، انطلاقاً من وازع ثقافي مذهبي قومي استعلائي في الغالب، فالحذر هو الذي يسم العلاقة هذه، وثمة فصل بينهم وبين بقية الكرد، ويزيد هذا الغموض والخوف منهم، بوصفهم معتبرين (عبدة الشيطان)، الدور السلبي البارز لنسبة كبيرة من الكرد المسلمين، الذين يشهد التاريخ الحديث الكثير من الوقائع الدامية والخلافات فيما بينهم أنفسهم، والأغاني الكردية حفظت الكثير من الوقائع تلك، ويعني ذلك، سريان هذا الخوف إلى العرب المجاورين لهم، عبر الكرد المسلمين، وهذا الوضع في العقود الزمنية الأخيرة، بسبب تنامي الوعي والشعور المشترك بالهمّ الجامع بينهما، والتحرر النسبي من وطأة الدين وتشدده المذهبي.

لقد استمرت طويلاً تلك الفكرة السائدة التي تقول بالأصل العربي ـ الإسلامي للإيزيدية (الكلمة المكتوبة هي اليزيدية، نسبة إلى يزيد بن معاوية ٣١ ـ ٦٤هـ، وهي تحريف كامل للإيزيدية، نسبة إلى موحدي الله)، فكأن ثمة توجهاً مقصوداً وراء التحريف ذاك. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الكتابات التي تتناول هذه الديانة، وما تتميز به من صفات تخص نظرتها إلى الله والكون وطريقة خلقه والتراتب الاجتماعي فيه[١١]. ويبدو أن الديانة هذه بقيت ردحاً طويلاً من الزمن، منظوراً إليها كهرطقة دينية، ونشاز ديني، وأن

الذين اعتنقوها هم في حقيقة أمرهم غير أسوياء أسوياء، ومن المغضوب عليهم، ويعبرون في سلوكياتهم اليومية، عن مدى ضلالهم وعماهم، وحتى محدودية مداركهم، لا بل وضلوعهم في إثم قدري، من خلال طاعة الشيطان واستفزاز الآخرين.

لكن كيف تمكن الخليفة الأموي الثاني يزيد بن معاوية: من أن يصبح جرثومة هذا المعتقد، وفي الوقت نفسه، كيف تمكن المنتمي إلى جرثومته القبلية عدي أو: آدي بالكردية، بن مسافر ذاك الذي ظهر في أواخر القرن الحادي عشر الهجري، وبلغ من العمر عتياً، إذ مات وقد قارب المائة سنة، وهو كما هو معروف عنه، ينتمي في الأصل إلى أسرة مروان بن الحكم (ت٦٥هـ) المكروه من قبل عامة المسلمين؟ أليس من رابط دلالي، قيمي بينهما، ليكونا أس الإيزيدية كردياً؟

لا أعتقد أن أي مطّلع عادي، على التاريخ العربي الإسلامي، لا يعرف من وماذا يكون يزيد هذا؟ فهو لم يكن (صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب) ولا كان أصحابه مثله في (الفسوق، وفي أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة، واستعملت الملاهي، وأظهر الناس شرب الشراب) فحسب، إنما هو الذي سيّر الجيوش من أهل الشام إلى أهل المدينة، تحت قيادة مسلم بن عقبة المري وتم نهب المدينة (وقتل أهلها، وبايعه أهلها على أنهم عبيد ليزيد، وسماها نتنة، وقد سماها رسول الله (ص) طيبة) وهكذا تعامل مع أهل مكة، عبر قائده المعينَّ من قبله الحصين بن نمير، حيث دك المدينة بأحجار المجانيق (فتواردت أحجار المجانيق والعرادات على البيت، ورمى مع الأحجار بالنار والنفط ومشاقات الكتان وغير ذلك من المحرقات، وانهدمت الكعبة، واحترقت البنية)، أما عن فجائعه بحق الحسين بن علي وأهله فهي مرعبة[١٢]، وهكذا كان الحال، ولو بصور أقل من سابقه، فهو الذي استولى على السلطة بالقوة، وحتى تاريخ وفاته وكيف تمت، تثار حوله الظنون[١٣]. وربما يتساءل أحدهم: ما الذي يمنع من أن يكون رجل كـ(عدي، أو آدي)، بمثل الصفات المذكورة، ومغايرة تماماً لصفات سلفه؟ إلّا أن الموضوع أعقد من ذلك، فهو يتعلق بقضية تاريخية معقدة، وهذه تتناول علاقة بين إثنيتين، أو قوميتين (إن جاز التعبير)، حيث يبرز الكرد، ومن خلال من تم ذكرهما، تاريخياً، ببروز نجميهما في وطنهم، ليخرجوا إلى العالم بعدئذٍ. أي هنا تكون مفارقة كبرى، عندما نجد الأكثر منبوذية ولعنة في الدائرة الإسلامية الرسمية (السنية بالذات غالباً) فكيف بالشيعية، يغدو الأكثر قدسية وقدرة على إخراج شعب غفل من الاسم في المجمل، إلى دائرة النور

وصاحب عقيدة في الجوار الإسلامي، ولعل تصوراً كهذا ناسب الكثيرين ممن يفكرون براغماتيكياً، ومن الجهتين عربياً قبل كل شيء: ذم المختلفين عن دينهم، بإحالة دينهم إلى دين مختلق، ومشوّه، ونقيض ما يعتقدونه، بغية التشديد عليهم، لأنهم، كما يستنتج، كانوا يلقون مقاومات مستمرة من قبلهم، وثانياً، أو من جهة أخرى: محاولة إقصائهم إلى زاوية التاريخ، وإبراز قدرة المنتمين إليهم بالذات (يزيد وعدي) في الاتصال بغير العرب، ونجاحهم في استمالتهم إليهم، وفي النتيجة تكون الأسبقية التاريخية والقيمية دينياً وثقافياً لهم وليس لـ(عبدة الشيطان) أولئك، وهنا بالوسع تناول وجهتي النظر هاتين، ومع ما يمكن إبرازه بوصفه الأكثر قابلية في الحضور تاريخياً.

فمما لاشك فيه، بدايةً، أن الكثير من الأجانب، والمعنيين مباشرة بقراءة وكتابة التاريخ الكردي، سعوا إلى التعمق في العقيدة (الغريبة) عليهم، كونها تبرز الوجه الآخر الأكثر سلبية ورفضاً (وجه الشر المتمثل في الشيطان: النقيض النظري والعملي واقعاً، كما يبدو، للإله في اليهودية والمسيحية والإسلامية بصورة خاصة)، كما في حال (ليرخ، مينورسكي، توماس بوا..)[١٤]، إذ إن التاريخ هو في حقيقته صراع الإله ممثل الخير والنور والسلم، مع المعتبر منذ القدم: الشيطان، ممثل الشر والظلام والحرب، وهو صراع تمحورت حوله الميثولوجيات البشرية، والعقائد المختلفة تلك المرتبطة بمرجعيتها السماوية، أو الأرضية، فلا غرابة أن يكون الشيطان هذا الذي يجد بشراً، ومن لحم ودم، بمثل هذه الحميّا الدينية، كغيرهم من معتنقي الديانات الأخرى، لكن المراهنة على إله الخير المطلق، وكيف أمكنهم تاريخياً، البقاء طوال هاتيك القرون، محافظين على مواقفهم، متحدّين كل عوامل فنائهم، وبشكل لافت. لكن بقي ذلك التجيير للحقيقة التاريخية المتمثلة في تحميل الكرد الإيزيديين من جهة وزر غيرهم (يزيد وأتباعه)، ومن جهة ثانية خلق هوة واسعة بينهم وبين بني جلدتهم ممن أسلموا، يصعب ردمها، والاحتفاء لاشعورياً في التاريخ بيزيد بوصفه العصي على الاندثار، والقابل للعودة في يوم ما، كما لو أنه المهدي المنتظر، وللتعبير من جهة ثالثة عن الإيزيدية كموقف عدائي كردي من الإسلام بالذات (ومن هنا توحد موقف الإيزيدية كدين مع موقف يزيد بن معاوية كخليفة حاكم بالوقوف على الطرف النقيض من الإسلام، واشتهرت في ذلك الحين مقولة ليزيد بن معاوية مؤداها: إني أوصيكم بإخوانكم الأكراد خيراً. ومن المرجّح جداً أن هؤلاء الأكراد الذين قصدهم يزيد هم الأكراد الإيزيديون وحصراً أولئك الذين وقفوا موقفاً عدائياً من الرسالة المحمدية)[١٥]. إن الرجوع إلى الباحث بروكا حول جوانب مفصلية تميّز الإيزيدية

مفيد في هذا المنحى. إذ يكتب بعد استعراضه للعديد مما كتب في الحيِّز الذي ذكرنا (الإيزيديون طائفة منزوية على نفسها في تداولهم لتراثهم الديني فيكتمون أسرار ديانتهم عن الآخرين لئلا يعصوا أو يحيدوا عن الطريق الذي خطه لهم ملاكهم الأكبر/طاووس ملك)[١٦]، وهو إجراء صحيح (رغم أن كلمة «إنزواء» غير دقيقة، من جهة الدلالة والمفهوم)، ولكنهم في تمايزهم لاينفصلون عن كل الذين يستشعرون خطراً على أنفسهم، حيث يمارسون نوعاً من التقية ذات الطابع الوقائي الواجب بغية عزل الداخل فيهم عن الخارج لهم، ومنعاً لاختراقهم لئلا يصار إلى تشتيتهم، فالتشدد هنا، ليس متعلقاً بالتطرف الديني أو سواه، والذي من إفرازاته ادعاء التعالي على الآخرين باسم دين معين، وإيذاؤه في الوقت نفسه، ولكنه تشدد على الذات منعاً لأذى خارجي. وثمة نقطة جوهرية تخص النظر إلى هذا الـ(طاووس ملك)، فهو شديد الشبه بفكرة المسيح وموقعه في الديانة المسيحية (فولادة المسيح كانت من اندماج الروح القدس/الله مع ذات مريم/الإنسان. أما طاووس ملك فخلقه الله من ذاته/النور الإلهي وفي ذاته/الله. أول يوم خلق فيه هو يوم الأحد وخلق فيه ملكاً اسمه عزاوئيل وهو طاووس ملك رئيس الجميع (مصحف رش ـ الفصل الأول ـ السفر الثاني)[١٧]، وهذا يعني اختلاف النظر إلى مفهوم كل من الخير والشر المعتبرين في الديانات السماوية خصوصاً منفصلين كلياً عن بعضهما، لماذا؟ (أما الإيزيدية فتقول برأي مختلف تماماً عما سبق، إذ ترى بأن الخير والشر كلاهما يكمن في ذات الله وما على الإنسان إلا الاستجابة لنداء الضمير الأخلاقي لـ الأخلاقي كي ينشد للخير ويبصق في وجه الشر)[١٨]، ولكن الفكرة هذه تبدو قديمة، وهذا يعني عراقة الديانة المذكورة، وربما يؤكد بروكا هذا الميل وإن لم يذكر ذلك بدقة، عندما يشير إلى اكتشاف آثاري (سومري، بابلي، آشوري) يري أن كلمة (إزيدي) وجدت (مكتوبة بالخط المسماري في العهد السومري وهي تعني الروح الخيَرة) ومن ثم يأتي تاريخ التدوين مضروباً في أعماق التاريخ نفسه (إلى الألف الثالث قبل الميلاد وهم (أي المعتنقين لها) من بقايا أقدم ديانة كردية من منطقة الحضارات في الشرق)[١٩]، وبحسب هذا التحديد، يعني أن تاريخ الكرد يرجع إلى ما وراء التاريخ المدون، إذ إن الديانة لا تتشكل إلا بعد مرور زمن طويل، يغدو فيه أصحابها قادرين على فهم واستيعاب الكثير مما هو حولهم، وحتى طريقة الاستقرار في المكان (في الزراعة)، وممارسة الكتابة، ووعي التاريخ بأيامه وشهوره، واتّباع طقوس يستوجبها الدين. وهنا يبدو الأخذ بهذه النظرية محفوفاً بالمخاطر، ولكنه في الآن عينه لا ينفصل عن

المنافسة في مضمار الأسبقية في التاريخ كذلك. وما يوضح هذه الديانة، هو موقع طاووس ملك في الترتيب القيمي الكوني، وكيفية رفضه السجود لله (حينها سأله الله عن سبب عدم سجوده فأجاب: كيف أسجد لغيرك وأنت الذي أوصيتني بألا أركع إلا لجلالتك. ثم كيف أسجد لآدم الذي من تراب وأنا مخلوق من نورك)[٢٠]. وعلاقة طاووس ملك بالحية مؤثرة هنا، إنها خلاف ما تعرفنا إليه في الديانات المذكورة، فالحية إيزيدياً مقدسة، فهي التي سدت ذلك الثقب الذي أصاب سفينة نوح، وقبل ذلك هي التي عرّفت كلاً من آدم وحواء بأهمية الحياة والتناسل، وذلك عن طريق طاووس ملك (ص٢١)، ويمكن المضي طويلاً بالتعرف على موقع طاووس ملك في تراثات شعوب وديانات كثيرة، وعلاقته بالأيام، وكذلك تداخله مع الحية، وكل ذلك يفصح عن أن البحث في الإيزيدية ليس بالأمر السهل، وأن تبسيطها يعني الاستخفاف بها وبالتالي تجاوزها. ثمة ما يدعو بدايةً إلى التفكير والمساءلة حول القدم التاريخي للديانة هذه، كما في الحديث عن خلق آدم وحواء وما يلي فعل الخلق ومفهوم (الطرد) في التراث الديني (السماوي) المعترف به هنا وهناك، وهو أن قراءة ذلك التشابه تصعّد هاجس الشك في ما إذا كانت الديانة تلك بالفعل قديمة تاريخياً (ترجع إلى ثلاثة آلاف عام)، الشك ذاك لصيق التشابه القوي في مجمل النقاط المميَّزة لكل معتقد سالف الذكر، والتشديد على الديانة الإيزيدية وفق التحديد التاريخي المذكور، كحقيقة نافذة، يطيح بكل القيمة الرمزية والفذاذة الميثولوجية للدعامات الأهم فيها، بحيث يمكن القول، إن الديانات المزكاة سماوية هي المأخوذة عن الإيزيدية وليس العكس، وقد تبدو الفكرة هذه مغرية وذات جاذبية فنية بالمقابل، لأن الفصل بين الخير والشر لم يحدث إلا بعد تعرض الفكر للكثير من التحولات في حياته اليومية والسلوكية الطقوسية والتجارب المختلفة، أم أن عملية الوصل هي اللاحقة بعد تنامي الوعي البشري، وإدراك القدرة الكلية المطلقة لله إسلامياً خصوصاً، بوصفه الخير، وكذلك محدث الشر، وإن لم يسمَ باسمه، ولكن لا فعل خارج مشيئته، كما ذهب المعتزلة في ذلك، ومارست الأشعرية تفنناً في عملية ربط كل منهما به[٢١]. ولكن يبقى علينا إثر المقتطفات السابقة، أن نتمعن في تلك المفارقات أكثر، وكيف يتمفصل التاريخ الميثولوجي هنا وهناك. ولنتوقف قليلاً عند الطاووس ورمزيته، فهو يكاد يتدخل في كل شيء من جهة الإمكانات المتوافرة فيه، والرموز التي يتضمنها، عند الشعوب القديمة، وفي النصوص الميثولوجية السابقة على الديانات السماوية وغيرها. والقائمة المتعلقة برموزه ودلالاته تطول هنا، إنه على الأقل (رمز

الخيلاء، وللقيامة، وللتبشير) ويتداخل مع ديونيزوس ـ باخوس، هو إذاً يستدير على نفسه، يمثل الزهو، ولكنه كما أرى هنا يجسد الكرة الأرضية والحياة في تكاملها، والكنائس تحتفي به، حيث لحمه لا يتعفن، ورمزيته انتقلت من المسيحية إلى الإسلام، وريشه (مبقعة بعيون، وعلى ذلك فغن للعين مدلول رسولي، انتقل جزئياً للطاووس.. وقد اعتبر الأقدمون المرض وكأنه نوع من الموت، والشفاء كالقيامة، فلهذه الأسباب كلها يوجد الطاووس في النطاق الطبي والدوائي حيث إنه ليس رمزاً فقط، بل وحامل أحياناً قوى سحرية مؤهلة للشفاء)، ويعتبر كذلك رمزاً للخلود والبعث، وربما تكون له مدلولات متعارضة (فعينات ريشة يمكن أن تكون شريرة، على غرار العين الشريرة) وارتبط بالشؤم أحياناً.. إلخ[٢٢]، هذا ما يورده باحث أجنبي، حيث بالمقابل، ويبرز باحث عربي الكثير من الصفات المذكورة، ويضيف حكايات ميثولوجية، منها أن الله (خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاووس ووضعه على تلك الشجرة (سماها شجرة اليقين) فسبح عليها مقدار سبعين ألف سنة)، ولاحقاً يذكر أن (الطاووس في الأسطورة السنّية شكل نوراني هو النور المحمدي الذي خلق منه كل شيء فهو رمز كوني)، وكذلك يكون (رمز النفس والروح في بداية الخليقة)، ولكنه يكون دون الديك: ديك العرش وغيره[٢٣]. ويبدو ما يورده الثعلبي لافتاً، إذ إنه يعرّف به (سيد طيور الجنة)، ولكنه ينخدع بكلام إبليس، ويقنع الحية بإدخاله إلى الجنة، لكي يتمكن من غواية كل من آدم وحواء بأهمية شجرة الخلد، بعد أن تمكن من غواية الطاووس بداية... إلخ[٢٤]. والطريف أخيراً وليس آخراً أن ابن سيرين المعتبر مفسر الأحلام الإسلامي المعروف، يعتبر الطاووس الذكّر ملكاً أعجمياً، بينما الأنثى امرأة أعجمية حسناء ذات مال وجمال، بينما الديك هنا في أصل التأويل عبد مملوك أعجمي أو من نسل مملوك[٢٥]... إلخ.

في مجمل الأقوال المقتطفة، يتجلى الطاووس طائراً ذا أبعاد ميثولوجية فارهة، ليس هذا فحسب، إنما يمتلك قدرات ومعطىً امتيازات فوق أرضية، ولعل إبرازه بالمزايا والسجايا المذكورة، ضرب من الحكمة التاريخية الموغلة في القدم، والتي تعتمد على مقادير واعتبارات بشرية خاصة، من الصعب تفسيرها، كما يقال، بموازين وتحليلات راهنة مادياً، ولكن ما لا يمكن تجاهله هو استثنائية الطاووس، واستقطابيته، وهو محمول بالصفات والعلامات اللافتة مشرقاً ومغرباً، إذ إنه بتكوينه وهيئته عندما يفرش ريشه، أو ينفتح على ذاته بعباءته الريشية المغرية، لا يكاد يضاهيه حيوان آخر، إنه الطائر الضنين على غيره بالكثير مما يمتلك، اللصيق بالمكان، الأميل إلى الهدوء، لكأنه شاغل عما حوله،

مكتف بما لديه، وفي الآن عينه، مشغول بالمنح المعطاة له، أي مأخوذ بغناه الذاتي، إن استطالته وانفراد ريشه يكادان يتساوقان ويتداخلان في نوع من التكامل الجهوي (نوع من التصالب)، إبرازاً للخصال المحمودة في المشهد الاستعراضي الحكماني، دون التقليل من فرادة ما يكسوه من ريش نادر بالمقابل، وما يتميز الريش هذا من بهاء اللون الموغل في الطبيعة المتحركة، في أوج نشاطها، وفرادة التكوينات العينية لجسمه الريشي، ذي الأخضر والأزرق: المستحضِرين لكل من الأرض والسماء، بين زرقة الماء ويناعة الخضرة الأرضية، ويبدو في الوضع، وكأنه خلاصة تكوين، وصورة مصغرة عما تكونه الأرض وتبدو بهِ السماء، وحيوية الحركة وراءهما. وفي المنحى المذكور، يكون الطاووس حيواناً جنَّتياً في الغالب، وهو الشاهد على التفتح الأرضي، كونه مرئياً ودالاً على سحر الطبيعة، وليس بالإمكان ارتباطه بالصحراء، أو بالمكان الجدب، فهو لسان حال الخصوبة الأرضية والتجدد، يشد الحياة إليه، وعلى الصعيد الفيزيولوجي، تبدو العلاقة بين ألوان ريشه وانعكاسها على العين، وردود فعل هذه قوية وتتم في الداخل أكثر، ولهذا يكون الذين تمادوا (إن جاز الوصف والتعبير) في ذكره، والتعريف به، جامعاً بين الشيء ونقيضه، منطلقين من مشاهداتهم وانطباعاتهم إثر ذلك. فالطاووس يشد إليه الناظر، يغرقه كثيراً في سبحته الذاتية، ويضله إن استغرقه بهاؤه اللونه، ولكنه ينبهه إلى الكثير مما يجهله حين يتجاوز يستبطن حركية الألوان الماسحة لريشه، وعبر رأسه الصغير اللافت بالمقابل، والذي لم ينل ممن تغنوا فيه سوى ما هو سلبي (طاووس براسو ريشه) علامة على الخيلاء، بإسقاط ما في النفس عليه وليس العكس. إلا أن البعد الآخر والأكثر عمقاً، هو أنه حيوان داخلي، مقيم في المكان غالباً، وليس مهاجراً، وليس مصادفة إثر ذلك بالحية الثنائي القطب بالمقابل: الداء والدواء (السم والعقار)، الجسم العاري تماماً بعكسه، ولكنها المؤثرة بإمكاناتها وقدراتها من الداخل، الحية والطاووس يتداخلان، فكلاهما يستحضر الحياة والموت، المرض والصحة، ويمتلك رموزاً كونية تشمل المعتقدات الكونية[٢٦]. وإذا كان الإثنان مقيمين في الداخل، فمن أين يحدث تغيير، وهذا التغيير لا يتم إلا من جهة الخارج، وثالثة الأثافي هو الشيطان، وهنا يبدو المشهد الميثولوجي، وقد انفتح إلى الخارج، فالشيطان هو سبب الحركة، هو الذي يقودنا إلى الداخل، مثلما يدفع بنا إلى التفكير فيما هو خارجي، وهو الذي يعزز فينا التفكير في ما هو مرئي من حوله، ولكنه في الوقت نفسه يأخذ بنا إلى عوالم قصية تخص ما هو عصي على الرؤية المباشرة، تتركز على القدرات الكامنة في الداخل، والتحولات الممكنة كذلك. في الميثولوجيا الإسلامية ثمة

الكثير مما هو خفي ومخفي، بخصوص الجنة وما تعنيه في الداخل، وما عليه حال آدم وحواء، إذ كل شيء مغلق على نفسه، بل في حالة عماء، فالحركة تكاد تكون ميتة، وبروز أو ظهور الشيطان هو الذي يدشّن انعطافة جديدة للتالي وفيه. لقد تم تجسيد الشيطان هنا بوصفه الشر القادم من الخارج، والمخرج لآدم وزوجه حواء من حالة الخلود، لكن بعيداً عن التفكير والمساءلة في المصير البشري في مثل ذلك الوضع المتصور، إلى حالة الحياة المتحولة والتراتبية والمؤقتة، إنما في ظل التفكير الذي يعرِّف الإنسان بخاصته الإنسية، وبالكثير من جوانب تكوينه وما تعنيه الخليقة بالنسبة له. لقد تحولت دهشة السكون المستديمة والنمطية الجنتية إلى (دهشات) متفاوتة تخص الحراك اليومي الحياتي، للارتقاء أكثر بما هو إنساني. إسلامياً يتحدد مفهوم الشيطان أو إبليس، في نفاد الأمل، في اليأس المضروب عليه، والذي ينال منه، ويصيب الإنسان في بضع منه، لأنه تجاوب معه، وخرج إليه، فكان ما كان، تذكيراً بآدم وحواء وما جنتْه أيديهما، وقد أبصرا ما كان محظوراً عليهما ليستمرا في الخلود، وهذا يعني أن رهان الإيزيدية هو على النقيض تماماً، إذ إن الخروج إلى الشيطان هو لقاء النور، هو رؤية واستبصار الحقيقة المغيبة، إذ لا يمكن للإنسان أن يخلد البتة، طالما أن الخالق وهب الأبدية لنفسه، وبالتالي، فإن ما آل إليه مصيرهما، لم يكن بسبب غفلة معينة، إنما لوعي منبثق فيهما، وكما رسمه الخالق بالتحديد. ولعل في مفردة الشيطان ما يشي بالمراد الذي يتم تجاهله عربياً، وهو أن الكلمة بالأصل إيرانية المصدر، فهي معربة من (شيد)، وتعني هذه (النار، الشعاع)، وهي بذلك تذكرنا بـ (لوسيفر): الضياء، أو سارق نار الآلهة، فالشيطان هنا داخل في الإنسان، وليس خارجاً عنه، ولهذا كان مصدر الخير والشر واحداً، وجاء الشيطان البعد الآخر للإله وليس المفارق له، وهو الأقرب إليه أكثر من أي كان، وما كان عليه من سمو مكانة، وحتى ما يتميز به الطاووس نفسه من قدرات فائقة حتى داخل النص الميثولوجي الإسلامي، كما رأينا، ليس إلا التعبير الأفصح عن الحقيقة الواحدة لما هو كوني، فتتجلى الإيزيدية الترجمان الأكثر دقة مما هو إسلامي في جماع ميثولوجياته التكوينية. ولهذا السبب يراهن عليه الكثير من أهل التصوف (المسلمين من أمثال عبد القادر الكيلاني والحلاج وابن عربي والغزالي الذين شغلتهم أيضاً مسألة لعن إبليس الأبدي) لأنهم يربطون عدم سجوده لآدم بحبه لله وتأكيده على وحدانيته، وهي عقيدة لا ينفرد بها الصوفية هؤلاء، إنما هناك المانداثيون والدروز وآباء للكنيسة الشرقية (زوسيم، ويندور مثلاً) إضافة إلى الإيزيدية الذين لا يعرف بالضبط التاريخ الفعلي لعقيدتهم[٢٧].

وكمثال بارز على ذلك، يمكن الاستشهاد بالحلاج، الحسين بن منصور (ت ٣٠٩هـ ـ٩٢٢م)، فقد أبدع في هذا المنحى. فهو يقول في (طواسينه)، مركِّزاً على باطنية إبليس أو الشيطان:

جحودي فيك تقديس وعقلي فيك تهويس
وما آدم إلاّكَ ومن في البين إبليس

ومن ثم (قال له استكبرت قال: لوكان لي معك لحظة لكان يليق بي التكبر والتجبُّر، أنا الذي عرفتك في الأزل (أنا خير منه)، لأن لي قدمة في الخدمة، وليس في الكونين أعرف مني بك، ولي فيك إرادة، ولك فيّ إرادة، إرادتك فيّ سابقة إن سجدت لغيرك، فإن لم أسجد فلا بد من الرجوع إلى الأصل، لأنك خلقتني من النار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار)[٢٨]. ولم يبتعد الشاعر الكردي أحمد خاني المذكور سابقاً، عما ذهبنا إليه، فهو يقول مثلاً في (مم وزين):

وإبليس التعيس بلا جنايه منحته من معاليك العنايه
أطاعك كل يوم ألف طاعه وقد كافأته بالإستطاعه
فلم يسجد لغيرك في رحابك طريدك صار وهو لصيق بابك
ولم يركع، بأمرك كان قائم فكان مقامه في النار دائم
إلهي تلك حكمتك البديعه فريدة ذاتها ملء الطبيعه[٢٩].

من خلال المتابعة المختصرة، يمكن للقارئ أن يتبلبل عليه الوضع، وأن يقع الناقد المعني في حيرة من أمره، وهو يسعى إلى مقارنة معينة بين عالمين متخالفين كلياً، يبرز إبليس و(أجندته: الحية والطاووس، والذين يمنحونه اعتباراً خاصاً وسامياً) على النقيض تماماً، من إبليس الآخر، المتجلي في ترجمته السيئة عربياً، ولكنه المأخوذ بالمعنى المراد رغبة في التغطية على الدفين، وبغية إبراز الوجه الآخر من العلاقة المتمثلة في العقيدة، هذه التي تعتِّم عليه، وهو الذي يمثل البعد الشعاعي ـ الناري، ولا أعتقد أن الإشكالية ممكنة الحل، عبر تسوية معينة، لأن العقيدة ليس بالإمكان كلياً المساومة عليها (التخلص منها) وقد تجذرت في السلوك اليومي والثقافة المتعددة المرامي، بقدر ما تكمن الحاجة القصوى إلى توسيع رقعتها، لتكون ممارسة داخلية، دون أن تطغى على السلوك الفعلي: القولي أو

الحركي، طالما أن الخير والشر هما الرهان الأكبر لمن يريد السمو بذات أكثر.

الغوص في العمق الإسلامي الكردي (التنافس على قيم الدين الواحد)

هل من إمكانية للقول بوجود: إسلام كردي؟ بصيغة أخرى: كيف يمكن الحديث عن الكردي الذي تمايز إسلامياً؟

الدارس للتاريخ الكردي، وللشخصية الكردية (رغم الصعوبة في القيام بدراسة لها، لتداخلها مع الكثير مما تعلق بها، أو أثّر فيها من الخارج: ثقافات أخرى، عقائد أخرى، ووجودها الطويل والمتقطع بين آخرين، وانفرادها النسبي بنفسها) بوسعه، وإن ذكرنا الملاحظة السابقة، لا بد أن يصل إلى نتيجة مفارقة، وهي: إن الوجه الآخر لإسلام الكردي هو رفضه للإسلام بالذات، وذلك على مدى قرون زمنية طويلة، فقد بدا أقرب إلى التشدد في مزاولة الفرائض الدينية منه إلى الاعتدال، حتى في الآونة الأخيرة، وفي ظل شعور نسبة كبيرة من الكرد بالاضطهاد القومي، وبالاستبداد باسم الدين، وبالغبن التاريخي الحاصل دينياً كذلك، يمكن التعرف إلى نسبة ملحوظة منهم بالمقابل، وقد تمسكوا أكثر بالإسلام، بوصفه خير مخلّص لهم من الكثير مما لحق بهم من ضيم، لاوبل في توحيد أمة الإسلام، وخصوصاً بالنسبة للعلاقة بين الكرد والعرب. إن المثل القائل (كما يقول الكردي: إما نعم، أو لا ولا وسطية في الموضوع) كثيراً ما يتم تداوله في الوسط الاجتماعي: العربي وسواه، وليس الكردي طبعاً، إزاء قضايا تتطلب حسماً، أو يستشهد بالمثال المذكور من باب التندر والطرافة والحدية في القضية المطروحة. وربما كان المثل ذاك يمتلك مصداقية تاريخية، وقد قيل في ظرف تاريخي تماهي معه الكردي بالفعل، وليس كما يتم اليوم، إلا أن المتمعن فيه وفي الممارسات اليومية للكردي مع نده وغيره، يكاد يندهش من البعد التاريخي الخاص به، وهو أنه لا يزال هو هو، وكأن تغيرات التاريخ قد حدثت في بيئة أخرى، وليس بيئته، رغم تعرضه لمؤثراتها وبعنف غالباً. فهل هو يمثل طرافة التاريخ، ندرته في الملمح الكردي، فوضى أحداثه في محيطه، بعض عماه الدلالي والثقافي، حكمته التي لا تكاد تنكشف إلا من قبل من أوتي نباهة وسرعة بداهة، ووعى مفارقات له، نشازه في تضخم الشعور به، ولكن دون القدرة على تحليل آلية الشعور به، رؤية تياراته والوجوه السابحة فيها، إنما دون التصرف مثلها، ليكون كائن التاريخ لا عالةً عليه؟ ثمة مفهوم سديمي يميز وعيه التاريخي، انشداده للأسلاف،

في نوع من الحنين إلى الأصول، إنما بعيداً عن قراءة اللحظة التاريخية الفاعلة والمؤثرة التي عاشوها وانقضوا بانقضائها، وحتى رهانه على تاريخ موغل في القدم وتباهيه به، سابق على الإسلام كمنعطف تاريخي يستشعره دون أن يستوعب وطأته، أو مستجداته الحاصلة وتراكماته الثقافية وتبعاتها بدقة لازمة، يمكنه تسميته بنوع من الخيلاء (كالميتانيين والحوريين والميديين مثلاً)، ثم لا يلبث أن يستسلم لهوى التاريخ الضاغط عليه سلبياً.

في كتابه (الشرفنامه) السالف الذكر، يكتب البدليسي (والأمة الكردية جميعها تتمذهب بمذهب الإمام الشافعي (ر) وهم يبذلون الجهد في ترويج الشرائع الإسلامية واتباع سنن النبي (ص) وصحبه وخلفائه، (ر) والحث على الإذعان لأوامر العلماء وأداء الفرائض الدينية ـ الصلاة والزكاة والحج والصيام..)[٣٠]، وهكذا يطيل في ذكر مناقب الكرد باسم الإسلام، وفي الوقت نفسه، لا ينسى أن تسميتهم (الأمة) وما يتطلبه هذا المفهوم من استقلالية، وفي إبراز فضائلها التاريخية، ونقاط ضعفها كذلك؛ إنما المهم هنا، هو المسعى الحثيث للمذكور في إعلاء شأنه إسلامياً، بوصف الإسلام هذا مدخلاً إلى فهم عالمه الداخلي واسعاً، وهذا ما ينبغي التغاضي عنه، كما رأينا سابقاً، وهي لازمة تكاد تتكرر حرفياً في الثلث الأول من القرن العشرين الفارط، مع محمد أمين زكي، الذي يؤرخ للكرد ولكردستان، ولا ينسى البتة لحظة الحديث عن الرموز الكردية، الإفصاح عنهم بنوع من التقدير الاستثنائي اللافت، كما ذكرنا سابقاً. فهو بعد المقدمة التي يبرز فيها حاجة الكرد إلى وضع تاريخ خاص بهم، تمييزاً لهم عن الآخرين في المنطقة، يكتب لاحقاً، عندما يري العلاقات التاريخية الحاصلة بين الكرد والعرب، ومنذ البداية بحرص ملموس (ولما ظهر الإسلام واتصل الكرد بالمسلمين الأولين، وأخذوا يفكرون في مبادئ هذا الدين الجديد وتعاليمه السمحة، وجدوا أن هذه المبادئ القويمة والتعاليم العامة تتفق وما جُبلوا عليه من الخلال والسجايا، فأقبلوا على هذه الدين بكليتهم ـ كما يقول السيرمارك سايكس ـ واعتنقوه بكل سهولة على مدى الأيام وأخلصوا له كل الإخلاص. كإخلاص أتراك التركستان وبرابرة أفريقيا في العصر الحاضر.)[٣١]، هو قول لا يخفي البعد الاحتفائي بالدين، ويتجنب كل ما يعكّر صفو العلاقة الراهنة بين الكردي والعربي، أو بالعكس، إذ الموقف يتم بالصيغة الآنفة الذكر، وكأن الكرد كانوا مهيئين للإسلام الغريب بلغته وبنية معتقده وسلوكيات من مثّلوه، على الأقل في مستوى العرب المجاورين لعرب مكة، أولئك الذين لم يدخلوا الإسلام إلا بعد لأي، عندما شعروا أن لا بد مما ليس منه بد، وحتى من لدن أقرب المقربين من نبي الإسلام (من آل أمية وسواهم)،

ولكنه شعور الحاضن للدين، والمفتخر به، رغم أنه بعد صفحة من القول المذكور، يتحدث بالأسماء والأرقام عن المواجهات الساخنة والدامية بين الكرد والمسلمين، ويتم ذكر قادة العرب من المسملين موقِّراً إياهم، إنه هنا لا يزال مدركاً لفعالية الدين وقدرته على تجاوز مختلف الحساسيات التي تؤزم أي علاقة بين العربي والكردي، أو بين الكردي والعربي. إن قوة الرهان على الإسلام هنا، تستمد معناها من الماضي، وفي الآن عينه تبرز بادية النفوذ في الحضور، وفي إمكانية لجم سلوكيات متطرفة، وتمتين الأرضية الممتدة تاريخياً ليس بين الكردي والآخرين من بني جلدته الدينيين العرب، وإنما الترك والفرس، الأمر الذي يذكِّرنا بالأفق المتصور مفتوحاً على آخره جامعاً بين كل هؤلاء، وهذا يشكل مدخلاً إلى أي دائرة حوارية تتم الدعوة إليها، بوصفها صوتاً سماوي المرجع يوحد بين من هم في الأصل من رحم واحدة ومن أب واحد وفق الميثولوجيا الإسلامية. وربما من هذا المنطلق بدا الكرد المعنيون بالدين مشددين عليه من ناحيتين: من خلال هذه الرابطة التاريخية ذات الدمغة السماوية المبجلة، عبر الاحتكام إليها، ومن خلال الدعوة إلى الإنصاف تحت سقف الدين الواحد، رغم معرفة ما في تاريخه من خروقات تمثلت في أقرب المعنيين به، وفيما بينهم.

إن ذلك يعني كذلك الدوران حول الذات، كون الذات معروفة مسبقاً، ويمكن التكيف معها في حدود ثقافتها تلك، وهي ثقافة لا تفتقر إلى الأرضية الداعمة لها، من جهة الصلابة والامتداد الشاقولي، وتجمع بين الكرد ومن هم في عداد المختلفين معهم، ومخاصميهم أيضاً، ومن جهة ثانية يعني عدم القدرة على مقاربة حقيقة الذات في استقلاليتها، والفصل بينها وبين الآخر، نظراً لوشائج القربى التاريخية الطويلة، وكون الجغرافيا المتشظية بفعل التحالفات السياسية ذات المردود القيمي السلبي للكرد من جهة ثالثة، والبقاء في أكثر من دائرة متداخلة مع غيرها، كما تؤكد تجارب التاريخ، وفي أكثر المراحل حساسية ودقة.

وفق تصور كهذا كثيراً ما تم تعريف الكردي بـ(المغترب) عن ذاته، الغريب عليها، فاقد الجذور، المواجه لمنعطف طريق، في حيرة مما يسلك، بسبب ظروف عديدة ضاغطة عليه، ومصطنعة، فتبدو محاولات التمايز ضرباً من المراهقة ذات القوة الجسمانية إنما تفتقد البصيرة الداخلية، والتماسك الداخلي، ويظل الخيط الذي يربطه بالإسلام أكثر شداً له إلى واقع أقوى منه، وهو الخيط الذي يدرك الآخرون بالمقابل قيمته، من بني دينه، ولعله

في بعض الحالات شعرة معاوية، التي يخشى من قطعها، حتى لا تتم قطيعة كلية، فتكون خسارة للجميع، خصوصاً حين يشتد الصراع، ويبدو التفاهم عصياً في إيجاد مفرداته للاستمرار في ظل الشراكة التاريخية الدينية والمصيرية، التي يعتبرها الكردي على حسابه، وليس لصالحه، ويغدو كل استحضار لمفردة من القاموس الديني الإسلامي بمثابة تجميل للفخ التاريخي، وإن كان ذلك يسعده، لكن يثير فيه شجوناً تخص موقعه المتهاوي كما يرى، وينبري هو في الوقت نفسه معترضاً على هذه المحاصصة غير العادلة بحقه، مركّزاً على التفاصيل بدوره، ومذكراً عليها، انطلاقاً من الداخل الإسلامي الذي يشهد على مدى تفانيه في خدمته، وكيفية إقصائه باسمه تالياً.

في كتابه (الأكراد يتامى المسلمين) للدكتور فهمي الشناوي والمؤلف قبل ربع قرن ونيّف، يتجلى البعد البراغماتيكي في جل صفحاته، فالظروف التاريخية المحيطة والملابسات المرافقة لتأليف كتاب من النوع المذكور (وضع الكرد في كردستان العراق، استبداد النظام بشعبه، وخصوصاً الكرد، تعالي صيحات الكرد في مختلف مناطق تواجدهم بضرورة النظر إليهم مواطنين مؤهلين للمشاركة في صنع أي قرار يخص بلادهم، عدم التقليل من شأنهم باعتبارهم كرداً... إلخ)، لا تخفي الطابع الرثائي له، ثمة زخرفة المعنى لإخفاء تصدعات المبنى، ومن خلال اللغة المزدوجة للكتاب بالذات: مديح مفرط للكرد في إسلامهم المميزين به، مع ذم كل فكرة قومية، فهم هنا يرتقى بهم إلى بهاء المثل العليا، وتناسي الواقع الذي يعانون فيه بسبب البعد القومي الخاص بهم. والكثيرون (صفقوا) للكتاب، وأطنبوا في مديحه، وهناك من انتقدوه في بنيته، كما سنرى ذلك بتفصيل أكثر لاحقاً. إن ذكر بعض ما ورد في المقدمة لا يضير، للتوضيح (إن الأكراد هم القومية الوحيدة المسلمة بالكامل دون القومية العربية مثلاً. فالفكر الكردي لم يختلط بفكر مسيحي أو يهودي أو علماني بقدر ما اختلط الفكر العربي المعاصر سواء كان مصدر هذا الخلط هو من الأقليات داخل العرب أنفسهم أو من الاستعمار الخارجي)، ثم يوضح أكثر (وهؤلاء الأكراد ـ إذن ـ المسلمون الخلّص هم رأس رمح الإسلام. فهم ظلوا ١٤ قرناً مسلمين خُلَّصاً لم تفتْهم معركة حبيبة للإسلام إلا واشتركوا فيها من الصين إلى المغرب ومن وسط أوروبا إلى خط الاستواء. وكانت مساهمتهم في التاريخ الإسلامي دائمة وبالدماء لا بالأقوال ولا بالأهوال دون غيرهم من باقي الأجناس جميعاً..)[٣٢]. إن النفحة الدينية تشي بالأرضية التي تجلوها، فهي لا تفرّق بين أبناء الدين الواحد، وتدعو إلى التحاور، رغم التصدعات الواقعة، وليس

بالإمكان نفي القيمة التحريضية على التلاقي في كلمات كتلك، إلا أن التفاوت الحاصل كما يستشعره أهلوه بين ما ينادون عليه وبه، وما تتم دعوتهم إليه، يشي بأنّ الطريق المسلوك مسدود في النهاية، ولهذا تكون الشكوى والمواجهة.

وفي الجانب الكردي، وداخل الممر الباقي الجامع بين الكردي والعربي، ونتيجة سياسات ضاغطة من سلطة تتكلم لغة الثاني، وتستهين بالإثنين، وإن كان الثاني ذاك، المدماك العملي لسد ثغرات أو عيوب السلطة لبعض الوقت، واستخدامه كأداة ضاربة بصورة ما ضد الأول، في الممر الضيق نفسه، ثمة من يكتب من الكرد منافحاً ومكافحاً عن الدين ذاته، مذكّراً بأوراق اعتماده التاريخية في الرواق الإسلامي، في المنعطفات الكبرى للإسلام في التاريخ. يحضرني هنا عنوان كتاب، ربما لا يلفت أنظار الكثيرين، إلا بعد قراءته، وهو (حي الأكراد في مدينة دمشق: بين عامي ١٢٥٠ - ١٩٧٩ دراسة تاريخية اجتماعية اقتصادية) لكاتب كردي مقيم في دمشق هو عز الدين الملا، صدر سنة ١٩٩٨، وهو بدقة أكثر (دراسة مسحية إحصائية: تاريخياً اجتماعياً اقتصادياً ثقافياً)،كونه يتناول حضور الأكراد في هذا الحي التاريخي العريق والضخم، عراقة وضخامة أولئك الذين لعبوا خلال الفترة التاريخية المحصورة بين السنتين المذكورتين (أكثر من قرون سبعة) أدواراً لافتة في خدمة الحياة الدينية: الإسلامية النظرية والعملية، والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعلى مسرح التاريخ السوري الحديث. فثمة جانب وثائقي، وجهد مضنٍ ملموس في تتبع الأسماء المتعلقة بالشخصيات الكردية، العاملة في مجالات الفكر والأدب والفقه والمجتمع والسياسة والاقتصاد....إلخ، ربما من الاستحالة بمكان تحقيق ذلك، من قبل قادم من الخارج أولاً، ومن أي كان من داخل سورية أو من داخل دمشق أو من داخل الحي المذكور والمعروف حتى الآن، إذ عدا الجهد الكبير الذي يتطلبه عمل كالذي تم، ثمة إرادة قوية واعية لمهمتها يستوجبها الجهد ذاك، وأبسط توضيح للعوائق الجانبية والمحيطة به، هو أن ثمة شخصيات، ربما، لا تريد التعريف بأسمائهاكرديةً، خصوصاً تلك التي احتلت مواقع حساسة، أو لها مصالح معينة في عموم المجتمع السوري والدمشقي، وتلقى متاعب إثر ذلك، وهي نفسها قد نسيت أو تناست ذلك، وها هو من يعرّف بها بما لا أو لم تعد ترغب فيه. وعلى سبيل المثال يحتل ذكر أسماء الشخصيات الفكرية والثقافية أكثر من ثلاثين صفحة: (٩٣ - ١٢٤)، أما أسماء الشخصيات التاريخية والاعتبارية، ففي خمسٍ وعشرين صفحة: (١٢٥ -١٥١)، وهنا بوسع القارئ، أو الناقد المعني أن يتصور دلالة الكثرة النسبية للأسماء المذكورة، وما

يمكن استخلاصه من معان، وكيفية التواصل في الحياة بكل تنوعاتها بين أولئك وعامة الأهالي والشخصيات الفكرية والثقافية الأخرى: العربية وغير العربية في دمشق أو سورية وخارجها، بما أنها تميزت بأكثر من لغة، والغالبية عرفت بالعربية: تحدثاً وكتابة بها، عدا تلك المندمجة في أعمال سياسية واجتماعية غيرت في المجتمع السوري، وفي الوقت نفسه، كان لها حضورها أحياناً في تجليات الثقافة على الصعيدين العربي والإسلامي. ويمكن ذكر البعض منها:

١ ـ العلامة ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي الأربيلي الشافعي (٦٠٨ ـ ٦٨١/١١٢٦هـ ـ١٢٨٢م)، المشهور بتصنيفه (وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزما).

٢ ـ ابن الأثير الجزري: تقي أبو الحسن علي بن أبي الكرم بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد (٥٥٥ ـ٦٣٠هـ) المؤرخ الإسلامي المشهور، وصاحب (الكامل في التاريخ)، عدا مؤلفات أخرى في حيّز الإسلاميات.

٣ ـ أبو الفداء بن الملك الأفضل نور الدين بن علي تقي الدين محمود، صاحب (مختصر تاريخ البشر)، ولكنه ولي إمارة حماة، ولقب بالملك الصالح، ونسبت إليه مدينة حماة، وعاش بين عامي (٦٧٢ ـ٧٣٥هـ).

٤ ـ العلامة ابن تيمية الحراني: أحمد بن عيد الحليم بن عبد السلام، البارز في علم الكلام والفلسفة وعلم الحديث والقرآن الكريم واللغة العربية وآدابها، والمتعرض للكثير من المضايقات بسبب مواقفه، وتشدده في أصول الدين، في مرحلة تاريخية صعبة، وهو الذي عاش بين عامي (٦٦١ ـ١٢٦٢/٧٨٢هـ ـ١٣٢٧م).

٥ ـ الشهرزوري: خالد بن أحمد بن حسين أبو البهاء ضياء الدين. شهرزوري المولد، المتصوف الأشهر من التعريف به، الملقب بـ(ذي الجناحين)، المتقن، إلى جانب العربية، التركية والفارسية والهندية، لأنه جال في بلدان كثيرة، ما عدا لغته الكردية طبعاً، وعاش بين عامي (١١٩٠ ـ ١٧٧٦/ ١٢٤٢هـ ـ١٨٢٧م).

٦ ـ محمد كرد علي (١٢٩٣ ـ ١٣٧٢/١٨٧٩هـ ـ١٩٥٣م) الكاتب والمفكر المتعدد

الاهتمامات الأدبية والتاريخية في حيّز الثقافة العربية حصراً، وله مؤلفات كثيرة تقع في مجلدات عدة.

٧ ـ الدكتور محمد سعيد بن رمضان بن عمر بن مراد البوطي (ولد ١٩٢٩م)، المتميز في حقل الدراسات الإسلامية: الفقهية والتشريعية والتاريخية، حيث وضع عشرات الكتب في هذا المجال.

٨ ـ الشاعر المبدع جكرخوين: شيخموس (١٩٠٣ ـ ١٩٨٤م)، يعرفه الكرد بصورة خاصة، عانى كثيراً في حياته، ووضع مؤلفاته النثرية والشعرية بالكردية، وله دواوين شعرية عديدة، وكذلك له مساهمات في الحقل السياسي والحزبي الكردي.

٩ ـ الدكتور والشاعر أحمد عادل قره شولي (تولد دمشق ١٩٣٦)، حصل على دكتوراة في الأدب الألماني، وله مجموعة أعمال شعرية نشرها بكل من اللغتين: العربية والألمانية.

وبغض النظر عما في الكتاب من تعاريف متفاوتة تخص المذكورين، بحسب معرفة الكاتب بهم، وتوفر المصادر عنهم ونسبة هؤلاء إلى المكان المذكور ودقته قليلاً أو كثيراً، وحتى لا يكون التوقف عند الكتاب دعائياً، فإن الممكن قوله هو أن هؤلاء الكتاب المشار إليهم خدموا في معظمهم الإسلام وقضاياه أكثر من الكرد أنفسهم، لا بل برزوا في العالم الإسلامي كثيراً، إلى درجة الإشادة بهم، ويمكن التوقف قليلاً عند ابن تيمية، فهذا العالم الإسلامي الكردي، تبدى في كتاباته الكثيرة وتصانيفه الشهيرة، والأخطر من هذه وتلك فتاواه (الخطيرة) بمثابة النقلة النوعية في إسلام تم تقديمه متشدداً، ووفق تصورات اجتهادية، ولكن دفاعاً عن إسلام مذهبي، تعتبر في ضوئه غالبية الحركات الإسلامية والأصولية والتي تدعو إلى استعمال العنف وتصفية الخصوم نتاج اجتهاداته تلك، التي أخلص لها، أي كتبها على هدي قناعاته التي دافع عنها، وحارب عليها، وسجن ومات في سبيلها، كما يرى أحد الباحثين المعروفين في عصرنا، وهو عزيز العظمة (فهو شخصية خلافية بالتأكيد في عصره وما تلاه من عصور مملوكية، وفي هذا القرن، حين اقترن القول بمناقبه ومرجعيته بمحمد رشيد رضا وبالحركة الوهابية، ولاحقاً بجماعات التكفير المصرية والأفغانية والجزائرية وغيرها من التيارات والحركات التي تعتبر

ما فات وتقادم نماذج لمستقبل مرجوا لنا)[٣٣]، وهو في وعيه السنّي النافذ، ورفضه لسلوكيات كثيرة، كما في حالة زيارة القبور، والانحناء للغير، وتبجيل الموتى، وبناء الجوامع على الأضرحة والقبور، كما نشهد اليوم في منطقتنا بالذات... إلخ، وموقفه من التاريخ الإسلامي وفرقه ونحله، يظل الأقرب من التاريخ السني في الإسلام المبكر والخلافة الراشدية، والمدافع حتى عن الأمويين، حتى لو كان أحدهم يزيد بن معاوية السالف الذكر، لتخريجات لها علاقة بالشرع والقرب من المعين الإسلامي خصوصاً. فهو يقول عن الذين اختلفوا في يزيد بأنهم فرق ثلاث، والمهم في الطرف الثاني، إذ يعلق هنا (والطرف الثاني يظنون أنه كان رجلاً صالحاً وإمام عدل، وأنه كان من الصحابة الذين ولدوا على عهد النبي (ص)، وحمله على يديه وبرك عليه، وربما فضَله على أبي بكر وعمر. وربما جعله بعضهم نبياً، ويقولون عن الشيخ عدي، أو حسن المقتول ـ كذباً عليه ـ إن سبعين ولياً صرفت وجوههم عن القبلة لتوقّفهم في يزيد. وهذا قول غالية العدوية والأكراد ونحوهم من الضلال. فإن الشيخ عدياً كان من بني أمية وكان رجلاً صالحاً عابداً فاضلاً، ولم يحفظ عنه أنه دعاهم إلا إلى السنة التي يقولها غيره كالشيخ أبي الفرج المقدسي)[٣٤].

فهو هنا يحكم على الأكراد، وكما يقول، بأنهم راهنوا على يزيد وبالغوا في تعظيمه، وبرز متجاوزاً لحدود الحقيقة التاريخية كلياً هنا، ويعني أنه كان أبعد ما يكون عما هو كردي من جهة الحديث موضوعياً عنهم، وهو نفسه كردي، ويعمم حكمه. فهل في الأمر مصادفة، حين نلقى مثل هذا التوجه من كردي ضد الكردي؟ ليس من ناحية تنوع مواقع الحقيقة، وإنما في اعتبار الأكراد (وبإطلاق) تابعي يزيد، أي اعتبارهم (يزيديين) وليسوا (إيزيديين) في قسم منهم، وأن الذين أسلموا كانوا في الكثير مما يعتقدونه إيزيديين، وهذا يفصح عن عمق التأثير الإسلامي في توجيه مداركه، أو بلورة ثقافته المتشدّد فيها. الوهابية خرجت من معطف ابن تيمية، ولكن الأصولية الدينية ليست منسوبة إليه فقط، لكأن التاريخ الإسلامي انبعث بالصورة المحددة من لدنه، فهو ظهر في مرحلة كان بوسعه إثارة نقاط تمارس استقطاباً لاحقاً وبعد قرون عدة، تجاوباً مع متغيرات الظروف، استفادت الوهابية منها، وخصوصاً في الموقف من البدَع المذكورة، ويبدو مفتي الديار الإسلامية الكردي الآخر محمد عبده ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م انعطافاً في نظرة سلفه الكردي المسلم، في محاولته تجديد الفكر الديني والانتهاض به بصورة أوسع وأكثر مرونة، لأن المرحلة التاريخية مختلفة (فهو الذي يسعى أكثر من سواه إلى التدقيق في

نصوص تراثية كثيرة، وحاول منحها بعداً حداثياً (بكل معنى الكلمة)، أي جعلها (مادامت تمتلك إمكانات القوة) حديثة ومعاصرة لنا، وذلك من خلال تفسيرها أو تأويلها، أو شرحها. وقد فسّر القرآن من منظور عصري، وهي محاولة لا تنكر من حيث القيمة التاريخية خاصة)[٣٥]، وفي الجانب الآخر كان قاسم أمين ١٨٦٥ ـ ١٩٠٨م الكردي المصري، يشدد على الدخول في العصر عبر الرهان الكبير والخطير على المرأة، وكيفية تحررها، بغية تحرر الرجل بالذات، ولكن لا ننسى في ظل هذا التسلسل اللانمطي، كيف أن كردياً آخر، هو البوطي، يشكل حلقة وسطى بين ابن تيمية ومحمد عبده وإن كان أميل إلى الأول، مع فارق كبير هو في الخصال الشخصية ومدفوعاتها الرمزية على أرض الواقع، فابن تيمية، رغم كل ما يمكن القول فيه، أخلص لما كان يدعو إليه، خلاف البوطي، فالجانب التشددي في دعوته، كما في (الجهاد في الإسلام) كان دفاعاً عن إسلام غائي منفعي في مجتمعه، ولكنه يظل فاعلاً في الذين يحيطون به وبخصوص الالتفاف على ممثل الإسلام، وطاعته، أو عدم الخروج عن طاعته، حيث يستحضر ابن تيمية إنما بعد تقليمه ليناسب الوضع المجتمعي الذي يعيش فيه (وإذا عثر القارئ على اجتهاد لي في فهم نص أو في التوفيق بين نصين، وحكمين اثنين، فقد كان كل ذلك اجتهاداً في تأييد ما ذهب إليه أئمتنا الأعلام، أو دعم ما انتهى إليه الجمهور منهم. ولن يعثر القارئ من ذلك ـ بحمد الله ـ على ما يمكن أن يتخذ سبيلاً إلى رأي مخالف أو ابتداع مذهب جانح)[٣٦]، وهو تصور احترازي وقائي، لتجنيبه أي نقد ممكن توجيهه إليه، وفي الوقت نفسه يكون قد عبّر عن ارتباطه بالدين الذي يبقيه على تماس مباشر بالمؤسسة السياسية السائدة، ويكون كذلك داعية لها، وناقماً على من يقف خارجاً ناقداً إياها.

إن المعبِّر عن الإسلام هنا، يعرِّف بنفسه المسلم قبل الكردي، لكن الآخرين يعرفونه الكردي أولاً، وهو إذ يسعى إلى التجريد من الانتماء المميِّز له إثنياً، فليس توقاً إلى وحدة منشودة تتمثل في أمة الإسلام، وسط المعمعان الفكري الثقافي الذي يحدد الأسماء الناطقة والكاتبة ومواقعها، كما يحصل ذلك بالنسبة لهؤلاء في ادعاء إسلاميتهم المحض، وهو ادعاء لا يميط اللثام عن مغزاه المعتقدي سوى المحيط المجتمعي الذي (يسبح) وفق سلوك محدد. وإذا كان في هذا الضرب من الأنوية المضادة، في حالة نبذ الهوية التي تحيل الشخص (الكاتب) إلى مواطن ديني كوني عابر للحدود والقارات، ما يدعو إلى الاحتفاء بهذا الكائن الروحي وليس المجسد في لحم ودم وعلامات فارقة أرضية، فإن

تجارب ووقائع التاريخ المسموعة والمكتوبة تعلِم الإنسان بما كان يجب عليه أن يعلم، ألا وهو الوقوف متسائلاً: ما الذي يرجوه أو ينشده هذا الكائن الرافض لماديته في وسط مدموغ بالمادية وطوبيا المعتقداتية الصارخة؟ أو يكون الكردي هذا، خارج أي تصنيف معتقداني، مواطني سياسي، انتمائي حزبي معين؟ إلى هذه الدرجة بات الكردي مضرب المثل في التشدد الديني، حتى لو كان ابن تيمية الرابط بين السيف والقلم دفاعاً عن سلف ديني استمات في الدفاع عنهم، ليغدو من جهة المشرع الرئيس للعنف إلى درجة الإرهاب، حيث لا يكون (ابن لادن، مصعب الزرقاوي، أبو سياف.. إلخ) الخريجين الوحيدين من معطفه الضاغط على جسمه، ومن جهة أخرى المعرَّض للنقد اللاذع أكثر من سواه ومن جهات عدة؟ من أين أتى في رموزه الصارخة بمثل هذا اليقين العقيدي المنافح؟ ما يلاحظ في كل هؤلاء، والذين على نمطهم ممن لم يتم ذكرهم، هو أنهم في المجمل كانوا خارج الحدود الجغرافية التي ينتسبون إليها في المفهوم إثنياً، وهم في أوج نشاطهم وتحركهم في خدمة ما نووا على القيام به، سواء أكان صلاح الدين الأيوبي أو ابن تيمية أو محمد عبده أو البوطي. فهل الموضوع له علاقة بإبراز خاصية التمايز عبر المبالغة التي تتيح لفت أنظار الآخرين، أم أن ثمة ما هو عصي على الانكشاف في مثاله النظري أو العملي؟

لئلا نكون أسرى العقل الميتافيزيقي، لا بد من دراسة الحالات هذه في ذلك الصراع المتمثل بين ما هو عليه أحدهم، فيكون كغيره في السلوك اليومي: قليلاً أو كثيراً، وما يحثه على بلوغه لا وعيه في أن يكون الحد الأقصى لما يكون عليه سواه.

أن نتحدث عن الكردي المسلم، أو الإسلام الكردي تجاوزاً، هو أن نسعى إلى مقاربة العلاقة القائمة بينه وبين الآخر: العربي، التركي، الفارسي في محيطه وفي الجوار، وعقدة الجغرافيا التي تعرِّف به، تلك التي عاشت ولازالت تعيش تمزقها المأسوي والذي ينوس بين الانتقال من المكان وتوخِّي الحذر في الإقامة، والسكنى فيه خوفاً من اختراق ضارٍّ به يتهدده، الأمر الذي يبقيه الكائن نصف البدوي المترحل والذاب عما لا يمثله واقعاً إذ يجد نفسه في محيط غيره، وغيره يشدد على العلامة الإثنية الفارقة لمحيطه، وإن لم يسمها مباشرة، ونصف المتحضر الذي لا يكاد يتهيأ للاستقرار، وتخيل ما حوله وتأمل العالم في محيطه الجامع بين ما هو جبلي وسهلي راهناً خاصة، حتى يجد نفسه في مواجهة من يقلقه ويمنعه من متعته التاريخية المشروعة هذه، ولا بأس والحالة هذه، في أن

يكون، وهو بين ظهراني الآخرين، الأكثر قدرة في التعاطي معهم، وفي الانفتاح على محيطهم، لهذا تبدت لغة محيطه بازة لغته التي يعرف بها، حتى لوكان في أقصى أقاصي الأرض، فلا مناص في وضع كهذا أن يكون موضوعاً تشريحياً في مخبر التاريخ، وضرباً من ضروب الفكاهة لمن يعرفه فيما ينجم عنه من سلوك. إنها إحدى كبريات مفارقات التاريخ التي يعنى بها، دون أن يتعظ منها، وأعتقد أن الآخرين في ما يعرفونه عنه، أكثر وأبلغ في ما يعرفه عن نفسه بالذات، وعلى صعد مختلفة في الغالب،حتى عندما كان في بعض مراحل التاريخ، صاحب سيادة في منطقته.

الهوامش

(١) خاني، أحمد: **مم وزين**، الطبعة الكردية بالحروف اللاتينية، تقديم: بوز أرسلان، وقد اخترت الأبيات من الصفحات الأولى للكتاب، مترجماً إياها شعراً، لاعتقادي أنها الأكثر تلبية للمعنى أدبياً.

(٢) انظر توماس بوا: **تاريخ الأكراد**، ص ١٢٠.

(٣) انظر ما يقوله توماس بوا في المصدر نفسه، وما يلي ذكر الأبيات السالفة.

(٤) كرونه، باتريشيا ـ كوك، مايكل: **الهاجريون**، ص ٢٥٩.

(٥) لا أكثر دلالة من الكتابات التي تؤلَف عن هذا الجانب، هذه الأيام، أو ما يقال بخصوص التاريخ المرتبط بالسلطة، وضمناً مظاهر التقديس والتبجيل،.وانتقادها من قبل الكتاب أو المثقفين الكرد.

(٦) بوا، تُوماس: في مصدره المذكور، ص١٢١.

(٧) نيكيتين، باسيلي: **الكرد ـ دراسة سوسيولوجية وتأريخية**، ترجمة د. نوري طالباني، دار أخيل للطباعة والنشر، أثينا، اليونان، ١٩٩٨، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٨) يمكن اعتبار الكتاب المعد من قبل محمد معشوق بن الشيخ عزالدين الخزنوي: **ومضات في ظلال التوحيد**، الدار المتحدة، دمشق، ط١، دالاً على هذا الاتجاه القومي في مسحته الدينية، ولا تخفى كلمة (إعداد) ما هناك من مأثور معنوي دلالي، إذ الكتاب في حقيقته عمل تأليفي في غالبه، وذلك لقول ما يمكن قوله أكثر، باعتباره المذكّر به فقط، فثمة ما هو أكثر من توضيح لأمور دينية معروفة في المنطقة بالذات؛ وانظر كذلك كتابي: **إيقاعات مدينة ـ فصول من سيرة مدينة القامشلي**، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٠، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٩) خصباك، د.شاكر: **الأكراد ـ دراسة جغرافية إثنوغرافية**، مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٧٢، ص ٤٨٨.

(١٠) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص٤٢، وللمزيد انظر ص ٨٠؛ وللمناقشة، يمكن مراجعة كتابي: **صائد الوهمَ الطبري وتفسيره**، داركتابات، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٣ وما بعد.

(١١) انظر للمقارنة مثلاً الدكتور خلف الجراد: **إليزيدية واليزيديون**، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ١٩٩٥، وهوشنك بروكا: **دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية**، إصدار خاص، دون ذكر مكان النشر، ١٩٩٥.

(١٢) انظر حول ذلك المسعودي: **مروج الذهب**، م٣، ص٧١ ـ٨١. والسيوطي، حافظ جلال الدين: **تاريخ الخلفاء**، دار القلم العربي، حلب، سورية، ١٩٩٣،ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

(١٣) انظر المسعودي: **مروج الذهب**، م٣، ص ٩٥ ـ ٩٧.

(١٤) ليرخ، ب: **دراسات حول الأكراد وأسلافهم الخالديين الشماليين**، ترجمة د. عبدي حاجي، دمشق، دون ذكر دار النشر، ط١، ١٩٩٢؛ ومينورسكي، ف. ف: **الأكراد: ملاحظات وانطباعات**، ترجمة د. معروف خزنه دار، رابطة كاوا، دار الكاتب، بيروت، ط١، ١٩٨٧، و توماس بوا: في مصدره المذكور؛ جاك كاليبو ـ نيكول كاليبو: **مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط**، تعريب: فارس غصوب، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٧... إلخ.

(١٥) بروكا، هوشنك: في مصدره المذكور، ص١٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٢١) انظر في المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٢٢) انظر سيرنج فيليب: **الرموز في الفن ـ الأديان ـ الحياة**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دشق، ط١ ١٩٩٢/ص ١٩٤ ـ ٢٠٠.
(٢٣) انظر حول ذلك، محمد عجينة: **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ج١، ص٣٠٦ ـ٣٠٧؛ وحول (ديك العرش) انظر في المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ٢٠٥.
(٢٤) الثعلبي أبو إسحق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوي: **قصص الأنبياء عرائس المجالس**، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت، ص ٢٦.
(٢٥) ابن سيرين: **تفسير الأحلام**، تحقيق وتعليق يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٠.
(٢٦) تناولت موضوعة (الحية) من منظور مختلف، في كتاب كامل، سيصدر لاحقاً عن شركة رياض الريس، في بيروت.
(٢٧) انظر نيكيتين: في مصدره المذكور، ص٣٦١ ـ ٣٦٣.
(٢٨) انظر: **الأعمال الكاملة للحلاج**، لـ: قاسم محمد عباس، شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ١٩٠، وكذلك (**كتاب الطواسين) لـ الحلاج**، تحقيق: لويس ماسينيون، إعداد ودراسة وترجمة: رضوان السح ـ عبد الرزاق الأصفر، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٣، ص ١٥٤.
(٢٩) انظر أحمد خاني: مم وزين، الطبعة الكردية المذكورة، ص ١٤، وانظر ترجمة الأبيات في (الوعي القومي الكردي في **مم وزين** أحمد خاني)، لـفرهاد شاكلي، ترجمة: سيف الدين داوود ـ برزان محمود، قدم لها، وقام بترجمة الأبيات الشعرية المختارة عن الكردية: إبراهيم محمود، مطبعة:كرد برس، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ١٠٣.
(٣٠) البدليسي، شرف خان: **الشرفنامه**، المصدر المذكور، ص ٢٢.
(٣١) زكي، محمد أمين: **خلاصة تاريخ الكرد وكردستان**، المصدر المذكور، ص ١٢٢.
(٣٢) الشناوي، د. فهمي: «الأكراد يتامى المسلمين»، **المختار الإسلامي**، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٠.
(٣٣) العظمة، عزيز: **المنتخب من مدونات التراث (ابن تيمية)**، منشورات شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٢.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٣٥) انظر إبراهيم محمود: **الحنين إلى الاستعمار**، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠١، ص ٦٠.
(٣٦) البوطي، د. محمد سعيد رمضان: **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟**، دار الفكر المعاصر، بيروت،ط١، ١٩٩٣، ص ٢٤٧.



الفصل الرابع

الدخول في العصر الحديث عبر فخاخ الآخرين

(ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها التشيُّعات للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله)

ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٨

طرائد في برار واسعة

كيف تم تناول وضع الكرد وكردستان في استراتيجيات الدول الكبرى في العصر الحديث؟ ووفق أي معيار أخلاقي، جرى تحديد علاقة الكرد بجيرانهم ومن حولهم، وفي حدودهم الجغرافية التي يعرفون بها، وإن بدت ممزقة الأوصال سياسياً من الجهات كافة؟ ربما جاز لنا القول بدايةً، بأن العبارة/الأمثولة المتداولة في الخطاب السياسي (لا توجد صداقات دائمة ولا عداوات دائمة) التي تحتفظ بمصداقيتها التاريخية في مجملها، تكاد تشبه القاعدة التي تشير إلى حالات الشواذ فيها أحياناً، وأعني بالعبارة/الأمثولة تلك، الذين تعاملوا مع الكرد، أو حيث يقيمون في موطنهم (كردستان)، ونظرتهم إليهم، والأبعاد السياسية لنظرتهم هذه.

فـ(كردستان) اسم، يثير سخرية البعض وربما الكثيرين، أو يثير حفيظتهم، أو سخطهم، أو يولِّد العنف المتعدد الأشكال، بوصفها اليوتوبيا أو التوبيا الخرافية، أي أنها: اسم مبتدع لمكان مخترع، رغم أن الاسم هذا، كما تطرقنا إلى البعد الإيتمولوجي فيه (أي الاشتقاقي) في بداية الكتاب، ومن خلال الآخرين ليس كذلك، إنها أبعد من حدود الخرافة الجغرافية، وبالمقابل، يبرز الكرد أكراداً (أي مجموعة بشرية دون الإثنية، ودون إمكانية التبلور في وحدة مفهومية سوسيولوجية ليشكلوا شعباً وقومية)، فهم الشعب الذي يحلو له أن يزاود على اسم يعلوه ولا يرتقي إلى مثاله، والقومية التي تخرجهم من دائرتها لعدم اكتمال النصاب المفهومي، ويتوزعون بين تسميات ومسميات من الخارج، ولكنهم في كل حال موجودون، ويتحددون كجماعة بشرية، منذ غابر العصور، وليسوا الطارئين على التاريخ الحديث أو المعاصر. وفي ضوء ذلك، بدوا في مجالهم الإنسي، البشري، الأقوامي، العرقي أحياناً، الهجيني (أي الجامع بين الحقيقة والخرافة، بين الهوامي والقوامي، التاريخي والأسطوري... إلخ)، العالم المتنوع في مدخلاته ومخرجاته القيمية من جهة الحديث عنهم، وتناولهم بصيغ شتى، رغم أنهم، وإن كانوا في تاريخ تبعيتهم للآخرين القريبين منهم والبعيدين عنهم، وبالقوة، عرفوا وبألسنة هؤلاء حتى الآن، أكثر مما عرفوا داخل إمارات أو إيالات وحكومات مستقلة كلياً أو إدارياً، وفي فترات تاريخية متفاوتة كمدد زمنية، لذلك، فإن القاعدة التاريخية تسمي نشازها الجغرافي، عندما يدار التاريخي بأسماء أشخاص يتحكمون بالمكان، ويطلقون عليه الاسم المرغوب فيه، وفي إثره تتحدد العلاقة معه، ومع الذين يقيمون داخله، فتغدو الجغرافيا (خرافة الحقيقة): خرافة مكانية لصالح التاريخ الذي يستحيل (حقيقة الخرافة): حقيقة زمانية معقلنة لصالح الجغرافيا المستولى عليها، وكأنها غير موجودة إلا باعتبارات تاريخية ترتئي ذلك وليس سوى ذلك. إنها تنطبق على أمكنة كثيرة منزوعة من أسمائها. ولكن ما نحن بصدده أكثر قابلية للمعاينة وللتفكير في المفارقات التاريخية من جهة، وللمكر التاريخي الذي بوسعه، ولو من قبل كتبته، نفي جغرافيا كاملة بمن فيها وفق إرادة التاريخ الموجهة من جهة أخرى. الكردي لم يختر اسمه، أو أسماءه، فهو تارة يعني المحارب أو الشجاع أو القوي، وتارة أخرى يعني المطرود، وفق توليف لغوي عربي قاموسي مستحدث (فاكردوهن) وهي الكلمة الفرمانية التي يزعم أن سليمان النبي اليهودي، أو النصف العربي والنصف الكردي، استخدمها، في ذم إمائه اللواتي حبلن من الشيطان أو الجان (تعني: اطردوهن)، وتارة ثالثة، وهو المعنى الأكثر حداثة في المتخيل السياسي العربي المتداول هنا وهناك،

يعني الغجري، وبالإمكان نفي وجوده، فهو تركي الجبل عند ممثلي القومية التركية المتشددين، وهو عجمي فارسي، عند ممثلي القومية الفارسية المؤسلمة الإمبراطورية المنزع، بعد أن كان يعني طويلاً في بداياته، وحتى في عصر متقدم: الجبلي أو الراعي أو مربي الماشية... إلخ، رغم أن هناك ملايين الكرد (وليس الأكراد كتحديد مفهومي إثني المنحى)، وحيثما وجدوا، يعرِّفون بأنفسهم كرداً وسط استغراب وحنق من يرفضون هذا التأكيد، كونهم خلاف ما (يزعمون)، وهي بدورها إحدى المفارقات الكبرى في تاريخ السجالات ذات الطابع السياسي والأمني كذلك، عندما يؤكد أحدهم أنه كردي هنا، ويسعى الآخر إلى إثبات أنه خلاف ذلك، وفي الوقت الذي يدرك مخاصمه ومشاكسه أن التعبير عن الانتماء إلى قومية معينة، يكون من خلال جماع الشعور بالمصير المشترك والتاريخ المشترك بصورة ما والإرادة المشتركة، وربما أكثر أو أقل من ذلك، بحسب طبيعة المكان، وطبيعة الظروف السياسية، ونوعية العلاقة بين شخص وآخر يوحدهما الشعور المشار إليه، وهذا ليس من باب الإطناب في الحديث عما يخص الكردي، بل ما يستوجب ذكره، ونحن بصدد إشكالية التسمية، وسياسات القوة والإقصاء لمفهوم دون آخر، والتي يدرك حقيقتها كل معني بالموضوع، من خلال تاريخه الملموس وعلاقاته بالآخرين من حوله بالذات كساطع الحصري وضياء آلب، حيث الأول تركي الأصل وبات منظِّر القومية العربية عند الكثيرين، والثاني كردي الأصل وأكد انتماءه التركي وللقومية التركية كمنظِّر لها أكثر بكثير من الأتراك الذين يفصحون عن تركيتهم لأنهم أتراك فقط. وفي مثال كردستان بالمقابل، فهي الاسم الذي ابتدعه الآخرون، إنها لا تحتفظ بأي دلالة أو قيمة أخلاقية، ولا تثير الشبهات، بقدر ما تعيدنا إلى التاريخ الذي يتنازع حوله ويحتكم إليه في آن، فهي الاسم الذي قدم من الخارج: من الرحم الأسطورية أو الخرافية، أو السياسية أو التوصيفية أو التوبية (المكانية)، ما دام أن (كوه) تعني ومنذ القدم سومرياً وكردياً (الجبل)، والذين شكلوا مجموعة الناجين من بطش (ازدهاك) رغم بابل لغاتهم، وتمكنوا من إيجاد لغة تضمهم في وحدة مصيرية، فكانت الكردية والكرد معاً، ثم برزت كلمة (ستان) وهي ليست خاصة بالكرد وحدهم، فلكل شعب (ستان: ـه)، إذ يوجد هناك مثلاً: عربستان وتركستان وطاجيكستان وداغستان... إلخ، أي أنها تعني (الأرض أو المكان أو الموطن)، وبحسب ورودها في الجبل، وهي هنا تعني (أرض الكرد أو وطنهم) أي مكان إقامتهم أو تواجدهم، ولا أعتقد أن ثمة شعباً أو سواه (أقل منه) دون مكان، وهذه بداهة تاريخية.

اللافت هنا، هو أن الكرد ليسوا وحدهم طرائد في بَرارٍ واسعة، إذ إن أي شعب مهيأ أو معرض لأن يكون طريدة سواه في فترات تاريخية معينة، سواء في المكان أو عن طريق الكتابة باتخاذ موقف منه، أو عن طريق إطلاق اسم دون آخر عليه، ومن النادر وجود شعب من دون أن يكون تعددي الصفات من خلال المعاني المسقطة على اسمه تاريخياً، ليس من خلاله، وإنما الآخرون لهم دور في ذلك، فكلمة (العربية) ارتبطت عند أهلها (الرسميين) ممن (أطَّروها) بالمعنى الإيجابي، بالإعراب: الفصاحة والبيان، والتعريب هو التبيين، ولكن ذلك تم لاحقاً، إذ إن المؤرخين يختلفون في أصل العربية بالذات، كما رأينا سابقاً، فحصل المزج أو الخلط بين العربية والعبرية، وبدت مفردة (عرب) من عبر، أي إنها حركة انتقال من مكان لآخر، وفي الجانب القاموسي، ثمة ما يذهل، كون العروب لها علاقة بالممارسات الجنسية وتقييمها أخلاقياً[١]، وثمة باحث مصري هو خليل عبد الكريم ربط بين العربان والبعران[٢]، والاستشهاد به أو بغيره لا يعني الموافقة على ما يذهب إليه، إنما هو التاريخ الذي لا يتقوم من زاوية واحدة فقط، وهذا يشمل الآخرين بالمقابل، ولنا أن نذكر جردة من هذه الأسماء المختلفة في معانيها:

ـ فالصينيون كانوا يسمون الأوروبيين، بالشياطين ذوي الأنوف الكبيرة، والمبشرون الأوروبيون سموا بعض قبائل غينيا (ناماو) أي: المغفلين، لأنهم كما يبدو، لم يتجاوبوا معهم، في معتقداتهم؛ وأطلق اسم (البيكتيون) أي: المنقشون، على مجموعة قبائل سكان اسكتلندا القدماء، بسبب عادة الوشم الظاهرة فيهم، أما الإثيوبيون، فقد جاءهم الاسم هذا عن طريق اليونان الذين أطلقوا أسماء عدة على شعوب أخرى، ويعني اسمهم: الذين لفحتهم الشمس، أما (القرغيز)، فتسمية تركية وتعني: الأحمر، وكلمة (تات) يطلقها تركمان ما وراء بحر قزوين على التاجيك الإيرانيين، وجيورجيا مأخوذة من (كرج) المتداولة في الكردية واللغات الإيرانية الأخرى، وتعني (قوي البنية أو رشيقاً). لكن مجموعة كلمات تنتمي إلى لغات مختلفة، كما في (ديني) عند هنود النافاخو، و(دويتش) الألمانية، و(تركي) التركية، و(نيفخ) النيفخية... تعني: الإنسان[٣]. وهذا يعني بالتالي أن أي شعب يختار أكثر الأسماء قرباً إليه وتعبيراً عما يريد، حتى من جهة المعنى المسقط، وليس من ناحية تحديد الكلمة/الاسم، كما مرّ معنا في جملة كلمات مختارة، وفي الوقت نفسه، يلقي حجاباً سميكاً على أي معنى كان متداولاً ذات يوم، وأريد به ذمه أو لم يعد ممكناً الأخذ به، رغم أن التاريخ يؤرشف لكل ذلك؛ ويعني هذا أيضاً أن للاسم المجتبى فاعلية معتقدية مستمرة ناشطة ذات غايات ومرام تستهدف الإعلاء من شأن الاسم وفي إثره

تعزيز مكانة من يعنيه هذا الاسم أو ذاك. وفي إثر ما تقدم يبدو مفهوم (الطريدة) التاريخي مدماكاً لكثير من الدراسات لمعرفة طبيعة العلاقات التي تقوم: في نهوضها أو سقوطها أو توترها وتذبذبها، بين شعب وآخر، أو مجموعة شعوب متجاورة وغيرها.

إنما ما ينبغي التشديد عليه، هو حالة الاستثناء الخاصة بالكرد غالباً، إذ إن تمثيلهم تم، ولا زال، من قبل سواهم، لذلك يبدو المكان والزمان معاً مفهومين متشكلين في سياق السيطرة عليهم رمزياً أو مادياً أو بهما معاً، كما تؤكد وقائع التاريخ. وإذ أنوّه بخطورة هذه النقطة/العلامة، فلأن الوقائع المذكورة هي التي تفصح عن مستبطناتها، ولكن ليس بإطلاق طبعاً. الحديث ممكن، كما أعتقد، عما أسميه بـ (المنعطف الجغرافي الحاد) مقابل المنعطف التاريخي المعروف، بالنسبة لموقع كردستان، وأهميتها بالنسبة للذين حاولوا اجتيازها أو اختراقها أو السيطرة عليها، كونها كانت تشكل حجر عثرة أمام تقدمهم، ومدخلاً إلى عالم مختلف من جهة المصاعب والمتاعب التي تجسدها عملية العبور أو الإقامة فيها. إذ يمكن التذكيبر مجدداً بما جرى مع كسينوفون اليوناني قبل أكثر من أربعة وعشرين قرناً، عندما (تعرف الإغريق إلى المردوخيين أثناء رجوع كسينوفون ورحلة عشرة آلاف من اليونانيين بعد معركة كوناكسا قرب بابل عام ٤٠١ ق.م، بين كورش الأخميني وأخيه أرناكسيوس أردشير الملك، حيث تحدث كسينوفون عن الطابع الجبلي لمناطق الكردوخيين قبل دخوله إلى أرمينيا وعن المعارك الضارية التي واجهها اليونانيون في هذه المناطق)[٤]، وهو تصور يفصح عن نظرة الآخر الاستعلائية إلى الكرد وسهولة اجتياح مناطقهم وحتى النيل منهم كما يريد، وفي الوقت نفسه يشكل ترجمان واقع آخر يخص قوة وبأس المتحدث عنهم، وهذا ما يمكن ملاحظته في كتابات آخرين، عندما يعبرون عن إعجابهم بتحديهم لخصومهم وأعدائهم، وكذلك بسوء سلوكهم، وسذاجتهم وخشونتهم وحتى وحشيتهم[٥].

في حال السائح الإنكليزي كيلنك صاحب المشاهدات الحسية والمغامرات التي تجمع بين الطابع الفضولي الشخصي والشهادة التي ترتقي إلى مستوى التوليف المعقلن، وعلى حساب الرؤية العينية، في مطلع عشرينيات القرن الآفل، لا ينسى أن يتحدث عن العمق الإنساني في علاقة الأكراد بالأرمن الذين تعرضوا للويلات (إيواؤهم لهم، إنقاذهم لأطفالهم من الموت، بحسب ما رآه)، لكن ثمة ضرورة أخلاقية مضادة لما رآه، وهي التجاوب مع الكثير مما كان سائداً، وهو أن يظهر الصورة الـ (النيغاتيف) وفق الجانب

الأكثر إيغالاً في النيل منهم والمتمثل في سياسة الحكومة البريطانية والاستعمارية (إن هذا العمل (أي تشكيل الفرسان الحميدية للقضاء على الأرمن كما يدعي: ك.م) كان في محله تماماً، وذلك لأن الكرد يتمتعون منذ أيام زينفون بسمعة لا يضاهيهم فيها أحد كقطاع طرق ولصوص قساة مجردين عن الإيمان)(٦)، والوصف القيمي الأخلاقي الضارب في التورية اللغوية، والمضحية بالعام انطلاقاً من الخاص كردياً، ووفق طلبات الخاص لصالح العام الآخر بالنسبة لمناقضيهم، ولم يفلت من هذا الأفعوان اللغوي حتى كاتب لا يشك في لجيّة أفكاره الرائعة إنسانياً وفيض إبداعه، بقدر ما يتم التساؤل حول الشطحات المتجلية في جنوح المتخيل والمقصد، كما في حال اليوناني نيكوس كازانتزاكي مبدع (زوربا)، فهو يورد على لسان الاسم نفسه ما يشير إلى ذلك (لقد بلغنا حدود جورجيا، وأفلتنا من الأكراد، وكل شيء على ما يرام)(٧)، وهي عبارة في جمل عدة مترابطة، تفي بالغرض لتأليب المشاعر عند القارئ، وتزكية (الأكراد) في عمومهم، كما ذكروا على لسان سلفه ربما (زينوفون)، وقد أضفوا على الرواية في نهايتها ـ رغم قصر المشهد ـ ذلك العمق المأسوي المزدوج الجامع بين بأسهم الشديد و(لسعهم) المفاجىء للآخرين، ومن ثم ترتقيُ العبارة السالفة في النص الروائي إلى مستوى الواقعة التاريخية، ولو أنها جاءت على لسان شخصية مبتكرة قرطاسية يونانياً.

ولعل طريدي التاريخ هؤلاء، قد شكلوا من خلال أماكن سكناهم، وطبيعتهم الجغرافية وكيفية تحركهم داخل جغرافيتهم تلك، عالماً مفعماً بالإثارة وحماقة بشر لم يحسنوا دخول التاريخ، ولا استطاع الآخرون إخراجهم من الجغرافيا، لئلا تتم مشاهدتهم ولو على هامش التاريخ نفسه، وها هم غير بعيدين كلقمة سائغة لدى الكتاب عشاق العوالم الغرائبية ليزيدوها غرائبية، ليعيدوا ما كان عليه (يأجوج ومأجوج) في جغرافيا الوهم الإسلامية وفي نصوص الكتاب الرحالة والمستكشفين وشذّاذ الآفاق (وفي الواقع، فإن خيال كارل مي الخصب، وهو مؤلف ألماني عظيم ابتكر فن رواية المغامرات، سمح له بالكتابة عن رعاة البقر والهنود في أميركا، وعما أسماه بـ كردستان المتوحشة. وفي رواية أنطوني تولوب «هل تستطيع أن تسامحها»، الصادر في العام ١٨٦٤، تتحدث إحدى الشخصيات عن كردستان، كما لو كانت مكاناً نائياً وعنيفاً يقع في أقصى الكرة الأرضية)(٨).

هذا المقتبس الأخير من جوناثان راندل يتماهى حرفياً مع ما يتحدث عنه ادوارد سعيد ثانية، ولكن المرة هذه، عن تجارب أدبية (روائية) خصوصاً، تدور أحداثها بين حواضر

إمبريالية تمتلك القوة في المعرفة والامتداد في المكان من الجهات الأربع، وما يعتبر: أطرافاً عصية على الاكتشاف، تلعب المغامرة، ونشوة المجاهيل، ونظم العقاب كذلك أدوارها كاملة في بلورة كياناتها، كما في حال (توقعات عظيمة، ديفيد كوبرفيلد) روايتي ديكنز الإنكليزي، وكتاب (الشاطىء القاتل) لـ روبرت هيوز وكتاب الآخر (الطريق إلى خليج بوتني) لبول كارتر، وهكذا يمكن القول (لقد أسّست أوستراليا مستعمرة للعقاب في أواخر القرن الثامن عشر بشكل رئيسي كي يتاح لإنكلترا أن تنقل جماعات من المجرمين فائضة غير مرغوب فيها وغير قابلة للإصلاح إلى مكان كان قد رسم معالمه أصلاً القبطان كوك، وكي تلعب أوستراليا أيضاً دور مستعمرة تعوّض عن فقدان المستعمرات الأميركية)[9]. هي مقارنة ليست قائمة على حالة المطابقة تماماً، ولا لئلا يعتقدن أحدهم أن كردستان هذه هي نسخة مأخوذة عن أوستراليا المذكورة، أو أي مكان آخر في المعتبر (العالم الجديد)، ولكن ثمة تشابهات تغري بذكرها، وهي أن الحديث الذي يعرّف بجغرافيا كردستان وشقاوة أهلها (الكرد تحديداً)، والمخاطر التي يتعرض لها السائح إليها أو من يتهيأ نفسياً للسفر إليها، أو من في نفسه رغبة للتحرك فيها، يكاد يربط الحاضر بالماضي، إنما في الحيّز الذي يخشى جانبه، وعلى هذا كان رهان الروايات السالفة الذكر، وتلك التي على مثالها، إذ ما كان لها أن تكتسب القيمة الأدبية في خاصيتها المعرفية تلك، وتضاعف الرغبة في الإقدام على المغامرة الفعلية، إلا لوجود ذلك المزج الغرائبي بين الرؤية العينية لذوي المطامع وما يتجاوز المعرفة البريئة من كل مرام مادي مبتذل، والشعور بالحالة البكورية لجغرافيا لا تخفي وحشيتها الجبلية هنا إزاء وحشية سهول وأدغال وسواحل أميركا الواسعة الممتدة إلى ما وراء الأفق والخيال؛ وفي الملاحقة التتابعية ثمة ما يكشف عن الأهواء الضاربة في التاريخ، القائمة على تشويه الآخر لممارسة التصرف المرغوب فيه (أي تصرف) بغية السيطرة عليه، لجوار الفعل المعتمد طالما التشويه يعني إخراج المشوه من صورته (الإلهية) المقررة وهدر معناها. لهذا لا يستغرب القارئ الذي يحصّن نفسه من لوثة التشويه المسقطة على الآخر، من اكتشاف ذلك الضرب من الخيلاء في تتبع أثر الطريدة الجغرافيا (والمكان نفسه: طريدة المكتشف هنا)، وما يجيزه (الصياد) التاريخي لنفسه من سلوك وشرعنته في الوسط الجغرافي الذي حل فيه، أو صار على مشارفه، وأعد عدته لإضفاء صفة (المسوحية) الدعائية على المكان وأهليه واستملاكهم. وهذا ما يمكن ملاحظته بجلاء، فالذين أبدوا مواقف إيجابية تجاه الأكراد (كما يسمونهم)، إنما انطلقوا، من مواقع تمثلوها هم، وبدا

الأكراد أولاء ما يشبه بيادق الشطرنج في لاحسيتها وتجاوبها الفيزيائي مع حركة اللاعب، وهي حين يأتي دورها، تكون قد أخرجت وتراكمت بصورة فوضوية، اعتباطياً جانباً، بينما تتبدى الفراغات المربعة مسرحاً لرؤية المنتصر، بوصفها ساحات حرب. هذا ما يمكن تأكيده في وقائع تاريخية مختلفة حتى اللحظة هذه، أما ذوو المواقف السلبية، فهم لا يختلفون عن الأولين، إلّا لأنهم لم يحققوا ما كانوا يراهنون عليه من خلال البيادق تلك، فيكون سخط ورد فعل عنيف أحياناً، وحتى في حال الذين يتقدمون برؤى إنسانية، على نمط إنسانيي الأنوار، ومفاهيم الحرية والمساواة والعقل، فلا يخلو المشهد المفصح عنهم من رومانسية تصطدم بواقع صلد يخص مرتعهم المعتقدي كثيراً، حيث تبقى الاستثناءات قليلة في الحالة المذكورة، وإذ أتحدث عن الطرائد في برار واسعة، فمثالي يخص الكرد داخل محيطهم الجغرافي، وهم مطوَّقون بأكثر من سور أمني وردعي وعسكري مستنفر، أو مرصد متحرك، هذا إذا كانوا بالفعل داخل السور المعروف واقعاً، كون سورهم بات في داخلهم على أكثر من صعيد، لأنهم، وهذه بدهية، موزعون بين دول عدة، كل منها تمارس تحكماً بطريدتها على طريقتها، حتى وهي داخل قفصها الأمني، خشية الانفلات، ولكنها في مجموعها تتفق في غاية واحدة حتى الآن، وهي الحرص على بقاء الطريدة رهن الاعتقال الجغرافي والثقافي. وثمة سور آخر يعلو أو ينخفض، يضيق أو يتسع، له علاقة مباشرة بالأوضاع السياسية: المحلية والإقليمية والدولية. وإذا كان العرب والكرد بوصفهم يعيشون أكثر من حالة تجاور ومصير اجتماعيين (في سورية والعراق مثلاً)، ودون انفصالهما عما يجري في تركيا ذات الحضور الديموغرافي الأكبر والجغرافيا الكردية المقتطعة الأكثر وساعة، وفي إيران لاحقاً من جهة المساحة وعدد السكان، متعرضين لتحديات مشتركة، إلا أن الكرد لهم وضع مخالف من النواحي كلها، إذ حتى نعمة الاسم (إن جاز التعبير) تعز عليه ويطالب بدفع فاتورتها من رصيده المتمثل في حياته الطبيعية وراحته وتفكيره وحقيقته التاريخية ككردي، والعربي ليس خلافاً. وفي ضوء العلاقة هذه، يغدو الكردي من ناحية، وكأنه ينافس العربي ذاك الذي يجأر بالشكوى، بوصفه الممزق الحدودي، والمعنَّى قومياً، والمستهدف من قبل الآخرين من ذوي المصالح: استعمارياً وإمبريالياً، كما يقول، وقضية فلسطين من أكثر القضايا حيوية وأهمية عنده، بينما يظهر الكردي خارج النطاق المذكور، محيلاً إياه إلى الكائن اللاقومي، بما أنه خارج الدائرة التي يفكر فيها، وإلى المكان المصادر منه اسمه (أي كردستان)، لذلك يوجّه شطراً كبيراً من أفكاره وهواجسه

وردود أفعاله تجاهه، وكأنه العائق الأقرب إليه والضاغط عليه الواجب إزاحته،كما يلاحظ بجلاء في الآونة الأخير خصوصاً، بينما الكردي يفكر ويتصرف خلافه، إنه يتكلم لغته، ويقول ما يضيره، يعيش معه، بينما ينصبّ تفكيره على ما يتجاوز دائرة العيش المشترك، إنه شواذ القاعدة بامتياز!

هكذا يتم النظر إليه بوصفه مادون الآخر، إذ الآخر كائن مقيم ضمن حدود معينة، في مكان دانٍ أو ناء، ولكنه في الحالتين مختلف بلغته وسلوكه وأعرافه وقيمه قليلاً أو كثيراً، ويمكن تصوره على أنه الآخر، وإقامة علاقة ما معه، مهما تكن صفته، ويكون الموقف التاريخي والقيمي منه، كما في الموقف من الإسرائيلي أو الصهيوني الذي بات الآخر فيه أكثر إلفة عربياً راهناً كما هو معروف. إنها إشكالية ضاربة في أعماق التاريخ، تتركز على الكردي، وليس على الجوار، لأن الجوار مفهوم حدي، يستحضر حدوداً فاصلة، حتى لو كان داخل دولة أخرى، فهو مدرَك بأبعاده من خلالها، كما يتم النظر إليه من قبل الآخر: التركي، أو الفارسي، من خلال تقييمه غالباً في الجوار العربي، فكردستان الموجودة مفقودة رغم المعرفة التاريخية لها، عبر أدبيات تاريخية سياسية اجتماعية إثنوغرافية لغوية عنها حتى في الحيّز العربي، عدا الفارسي والتركي، أي أدبيات قديمة (ذكرناها) وحديثة تخص الدول الأخرى التي كانت حتى العهد القريب تمارس مبارياتها السياسية والعسكرية والتجسسية والتبشيرية: الدينية والدعائية معاً، في صراعات متفاوتة، من منطقة لأخرى داخل حدودها المعروفة جغرافياً، ونشاطاتها لم تنقطع حتى الآن، في مسارها السياسي والإعلامي خصوصاً.

مصائد الآخرين

وفق أي تصور، منظور، يمكن تناول العلاقة بين ما يكونه الكردي، وما يتكون خارجاً؟ كان يمكن الكردي أن يتحرك ضمن مساحة جغرافية واسعة اسمها: كردستان، رغم كل المعاناة التي كان يلقاها لأسباب ذكرناها سابقاً، حيث كل اختراق أو توغل داخلها، لا يني أن يتوقف أو يزول أثره الفعلي، إلا أن معركة (جالديران ١٥١٤) التي جرت وقائعها الدامية والوخيمة بنتائجها على الكرد بين الصفويين والعثمانيين، كانت البداية للانهاية طويلة حتى الآن، إذ إنها (توّجت) عملياً بإعلان كارثي تعمق تأثيره تدريجياً واستفحل مع الزمن، من خلال تقسيم كردستان بالذات، وهذا التقسيم الثنائي استمر

حتى نهاية الحرب الكونية الأولى، لتجيء اتفاقية (سايكس ـ بيكو) في إثرها (سنة ١٩١٦ تحديداً)، مقسّمة المنطقة العربية وكردستان كذلك بين مجموعة دول في المنطقة، كما هو معروف: تركيا، إيران، العراق، سورية. واختلف صيف لوزان سنة ١٩٢٣ كثيراً جداً، عن صيف سيفر ١٩٢٠، بالنسبة للكرد، فحرارة الصيف الأول خففتها الآمال الوشيكة التي وعدوا بها من قبل الدول الكبرى (بريطانيا وفرنسا قبل غيرهما)، والتي ارتبطت بتحقيق حلمهم التاريخي القومي الذي لم ينقطعوا عن المطالبة به منذ غابر العصور، إلا أن الحرارة هذه ظهرت دفعة واحدة مضاعفة في الصيف الثاني، لكون الآمال استحالت الآماً مبرحة لم تتوقف حتى اللحظة هذه، إذ اختفى الوعد بمنحهم الدولة المرتقبة إلى أجل غير مسمى، وربما كان ما أسميه بـ (كيان نصف الدولة المشروط) في كردستان العراق، والمحمي دولياً (أميركياً بامتياز) منذ مطلع تسعينيات القرن الفارط، عتبة الحلم التاريخي والمحفوف بالمخاطر أو المجهول المصير كذلك، تلميحاً بوجود حل ما، إلا أن التجارب السابقة بالنسبة للكرد، تهددهم في معاقلهم أكثر، لأن الساح مضطربة وتنفتح على أكثر من احتمال غير محمود العاقبة. إن الممكن البحث، هو انطلاقاً من جالديران الآنفة الذكر، وكيف أن مجموعة وقائع تمثلت في تدخلات الدول الكبرى في المنطقة عموماً: العربية والكردية والتركية والفارسية، لكن دون نسيان أن المنطقة العربية كان العثمانيون يسيطرون عليها، ثم تفككت أوصالها ببروز الاستعمار الحديث منذ نهاية القرن الثامن عشر (مع الفرنسيين في مصر) والتاسع عشر (مع الإنكليز هذه المرة في مصر)، حتى انحسرت حدود الدولة العثمانية تدريجياً في البلاد العربية، لكن بالنسبة للكرد وللدول الأخرى في المنطقة والدول التي مارست تقسيمها عقب (سايكس ـ بيكو)،كانت جالديران المبتدأ، حيث تعمقت لتستحيل مجموعة (جالديرانات) دولانية أقسى وأعمق تأثيراً، لأن الأولى كانت تسمح بحرية حركة أكثر وعلاقات تواصل أكثر بين الكرد، وحتى بنوع من المقاربة المتقطعة مع الحلم التاريخي (وحدة كردستان)، انطلاقاً من استقلاليات ذاتية نسبياً أو شبهها داخل حدود الدولة العثمانية أو خارجها[١٠]، خلاف الوقائع التي أعقبت عشرينيات القرن العشريني، وأبعادها الدموية وردود أفعال الدولة العنيفة ضد أي محاولة قومية الطابع كردياً: في تركيا حتى أواخر ثلاثينيات القرن الماضي، ومن ثم في الربع الأخير منه، وفي العراق منذ النصف الثاني من القرن الماضي خصوصاً، وفي إيران عقب مجيء الخميني إلى السلطة سنة ١٩٧٨، بينما في سورية فإن المواجهة لم تتجاوز نطاق القراطيس، رغم أن

الاعتقالات لم تتوقف في صفوف ممثلي الحركة الكردية أو المعنيين بالقضية الكردية، ولم تحدث أي مواجهة دامية دفاعاً عن حقوق ثقافية واجتماعية وقومية، وضمناً أحداث القامشلي ١٢ آذار/مارس ٢٠٠٤، فالأحداث كانت مفتعلة خارج (النطاق) الكردي، ولم تكن مفعّلة كردياً البتة، حتى بامتداد تأثيرها نحو (الداخل)، وهذا ما سنتعرض له بتفصيل أكثر لا حقاً..

إن من الصعب البحث في الملابسات التاريخية المتعلقة بواقعة معينة، أو حادثة جرت، حتى لو كانت مرئية، لأنها تخرج عن سيطرة الكاتب عنها، في جوانب دون أخرى، أو تكتنفها عوائق معتقدية واجتماعية ونفسية يتطلب تذليلها جهداً استثنائياً على الصعيد المعرفي والنفسي، فكيف الحال، إذا كان البحث يرمي إلى الإحاطة بوقائع وحوادث هي في عداد الماضي، ساحتها مترامية الأطراف، والمصادر المدونة عنها متداخلة، كتبتها أقلام تنتمي إلى جهات ولغات تصل فيما بينهما إلى حد التعارض الكلي في أهدافها ومراميها، عدا عن وجود أرشيفات موزعة في دوائر ووزارات ومكتبات خاصة وغيرها في دول مختلفة، هي ذاتها تشكل عقبة كأداء تحول دون الوصول إلى رؤية حقيقة أكثر مقروئية من قبل أطراف عدة؟ وخصوصاً بالنسبة للتاريخ الكردي، هذا إذا كان يستحق مثل هذا الاسم، طالما أنه مكتوب في غالبه ضداً على إرادة (الجغرافية الكردية المقسمة)، ومؤرشف خارجاً، ويبدو الكردي من خلالها (أي تلك التي استطعت الاطلاع عليها) الموضوع الذي يمكن تناوله بصور مختلفة، إنه يؤدي كل مرة ما عليه من ديون مستحقة، ويقوم بأداء فرائض تعتبر تاريخية، مقابل وعود صعبة التحقق إن لم تكن عصيَّته، وربما كان بحثي يركَز على هذا الجانب، أي كيفية تجلي أدوار الكردي في أرض لم تحتسب أرضه، وتنفيذ مهام تسجل باسم غيره، وهي باسمه حين يكون الأداء سلبياً، ودون الشروط الموضوعة من قبل المتحكم فيه أو الأكثر نفوذاً. لقد كان فرس الرهان أكثر مما هو الفارس الذي ينازل غيره باسمه.

وهنا يمكن البدء بالحديث عما أسميه بـ (مصائد الآخرين)، وقطعاً لن يكون تحركه بمعزله عن تحولات أخرى تتجسد في سواه من قبل العربي أو العثماني (التركي حديثاً) والفارسي، وكذلك بجوار آخرين دفعوا ثمن تواجدهم معه، أو عاشوا شعوراً كشعوره كما في حال الأرمني والسرياني أو الأشوري، لكن الكردي هو مادة الموضوع من زوايا مختلفة، تلك التي تهمني ثقافياً أكثر.

الجبل الذي لم يعد جبلاً

تاريخياً، لكن في المنحى الأسطوري قليلاً، والخرافي كثيراً، يلعب الجبل دوراً كبيراً في نشوء الأصل الكردي، فالمعطف الجبلي هو الذي آوى الكرد وحماه (أعني الذين صاروا كرداً، كما هو مأثور عنهم)، ولهذا ينظر الكردي إلى الجبل نظرة اعتبارية خاصة، إلى درجة أنه يحيل مفردة (الجبل) بالعربية أحياناً، وبسبب تعلقه به، إلى مفردتين بالأصل: كرديتين، هما (ê) (ي: المكان) و(bel: العالي)، أي (المكان العالي معاً)، وفي الوقت نفسه، يفتخر بقمة (جودي) الجبل الذي احتفي به إلهياً في القرآن، حيث رست عليه سفينة نوح، رغم أن (الجبل الكوني) كما يقول مرسيا إلياد حقيقة كونية عالمية، وليس كردية أو عربية مثلاً(١١)، ولكنها إرادة الحقيقة النفسية عامة، إلا أن الكردي لا ينسى ما للجبل من معروف عليه، فقد كان لوحه المحفوظ وهو المادة المحروسة والمستمرة تاريخياً داخله أو في شعابه، في الأوقات الحرجة، رغم كل العوامل التي برزت متحدية له، وهي تستهدف القضاء عليه وتبديد وجوده كما اختفت شعوب كثيرة سبقته أو جاءت بعده بأسمائها، وهو إصرار ربما لا يوقظه من غفلة الواقع الذي يشير إلى ما طرأ على الجبل نفسه من تحولات، ليكتشف ما هو عليه بعيداً عن الجبل وقد ابتعد عنه، أو بات مرصوداً، فالأمكنة العالية فقدت الكثير من خرافاتها المتعلقة بغرائبها، وهي مقتحمة من (فوق)، أي باختصار، لم يعد في الإمكان القول بـ (لا أصدقاء سوى الجبال)(١٢)، رغم صعوبة الاعتراف بمرارة فقدان هذا الخِلِّ الوفي الطبيعي. هذا ما أكد عليه راندل، بقوله (فقد المثل المفضل عند الأكراد، ليس للكرد من الأصدقاء سوى الجبال، الكثير من الصحة التاريخية، وربما فقدها كلها، فالجبال لم تعد توفر تلك الحماية والتي أكسبت مناطق مثل كردستان سمعتها بصفتها أرض الوقاحة)(١٣)، وهي الجبال ذاتها، التي يتحدث عنها، ولكن ماضياً، عندما يشير إلى المؤرخ اليوناني تيودوروس الذي جاء في إثر كسينوفون، ذاك الذي حرص على ضرورة إبقاء وحصر الكرد داخل محيطهم الجبلي، بدلاً من الاحتلال (لأن ذلك سيتسبب للإمبراطوريات أو الجيوش التي تحتلها، بمتاعب تفوق ما يمكن تحقيقه من مكاسب. ويكفي منعهم بالقوة أو بالرضى، من تهديد السهول، لدرء أذاهم)(١٤)، رغم أنه لا يمكن التخلي عن الجبل كمفهوم طبيعي ووقائي أحياناً، وهو الجبل نفسه الذي يسعى أبناؤه منذ فترة ليست بالقصيرة إلى الابتعاد عنه والانتشار في محيطه بغية الاستقرار، طالما أن البقاء طوع الجبل من جانب آخر يوقف الزمن عند نقطة معينة، وتبدو الحياة وكأنها هي هي، وربما تعود أهميته الكبرى، إن بقي

ذات يوم عند تغير الظروف والأحوال، كما كان سابقاً في مكانته الاستراتيجية، وقيمته الطبيعية. انحدر الكرد المقيمون من الجبل، داخلين في حلبة السهول والسهوب الواسعة، وما تعنيه من قدرة على الحركة والانكشاف للآخرين، وفي الوقت عينه من تجلٍّ للذات ومدى إمكاناتها في تحقيق رغبات أكثر، ببذل قدرات نفسية وعقلية أكثر بالمقابل، وبرز الاختلاط بالآخرين بحيث تنوعت التحالفات (هكذا يقتضي الانتقال في المثال المذكور)، وبات الخصم حليفاً، ولكن الحلف هذا لا يحتفظ بنسَب واحدة للإثنين، وإنما يكون الكردي هو المنخرط والمحسوب الآخر: مساهماً في حدث معين، وكتابع بصيغة ما. هكذا تقول مجريات أحداث ما بعد جالديران بصورة خاصة، وربما أمكن القول (ما أشبه اليوم بالأمس)، عندما يكون الكردي، ولأنه محكوم بسواه في محيطه المجزأ، داخلاً في حلف مرسوم، بوصفه طرفاً، ولكن اعتبارات القوة لكل منهما، تبقيه جزءاً من الرهان وليس المراهن، لعله بإجراءاته تلك، يدرك أن لا مفر مما يلجأ إليه، مضفياً على كل إجراء قيمة عملية تنزع عن النظرية مثاليتها المعهودة تاريخياً.

إذ من الصعب إن لم يكن مستحيلاً الحديث عن تحالفات سياسية بين الكرد (هكذا بهذه الصيغة ذات الدلالة القومية الواضحة)، وبين كلتا الدولتين: العثمانية والصفوية، وإنما جاز الحديث عن الدولة المركزية: الصفوية التي تستولي على مناطق واسعة شاسعة، ذات حضور سكاني كردي، عربي آشوري... إلخ، وتمتلك إمكانات الدولة كاملة، من قدرات معرفية وإدارية وسياسية وتكتيكية واستراتيجية، لمواجهة أي أزمة طارئة، أكثر من أي مجموعة بشرية، أو جماعة مقتطعة، والعثمانية الأكثر تميزاً بمركزيتها ونفوذها وامتداد ساحتها السياسية في أكثر من قارة، خصوصاً لاحقاً (في قارات ثلاث: آسيا وأفريقيا وأوروبا)، كما في علاقتها بالكرد على مرأى منها، وذات السيطرة الدينية الأكثر مضاء (سنيّتها)، بينما الكرد كانوا يفكرون وفق حسابات بالكاد تتجاوز حدود العشيرة أو القبيلة، حتى عندما يبرز أمير ما أو قائد كردي وهو يتحدث عن كردستان كمفهوم جغرافي قومي، كونه ينطلق من التصور العشائري القبلي لأي إجراء متخذ من قبله، والقبلية هي الآفة الكبرى التي ما زالت حتى هذه اللحظة تشكل البنية الأكثر جلاء للنشاط السياسي الكردي في المجال الحزبي، ويرتد هذا إلى الإرث الطويل والمعزز داخلاً وخارجاً لبقاء الكرد دون دولة تمثلهم سياسياً.

فزعماء القبائل والعشائر الكردية تعاملوا مع العثمانيين والصفويين كأنهم يتعاملون مع

رموز قبلية، وهنا تكمن المفارقة بين عقليتين، فالأصل القبلي (وإن وجد في الحالة المذكورة) لدى كل منهما، إلا أن الصيغة الدولتية والعلامة المؤسساتية تفصحان بقوة عن حقيقتهما التاريخية، أكثر بكثير من النظر إليهما دون ذلك، خلاف التصور الكردي الطامح إلى كيان دولة، بينما المحرك الرئيس في الحد الأقصى حدود القبيلة. نعم، العثمانيون، رغم قبلية الاسم،كان سعيهم الحثيث هو بناء الدولة دون الاختلاف الكبير حول الاسم ذي المدلول الضيق، كما يبدو، وهكذا كان شأن الصفويين، بينما الكرد، فقد كان تمجيد أصول القبيلة والزعيم الذي يمثل مطامحها: الأرضية التي تستجلي حقيقتها، وهذا ما نتلمسه في شخصية البدليسي المعروفة، فلكون غالبية الكرد تتبع العثمانيين، حتى من جهة الانخراط العسكري،كان بإمكان العثمانيين هؤلاء، أن يشدوا على ذاك الجانب القبلي، مقابل الولاء لهم (لقد أقنع البدليسي السلطان سليم بإطلاق يده في استمالة زعماء الأكراد وأمرائهم، ومزوداً بقرارات أو فرمانات بيضاء، أعاد البدليسي حكاماً كان قد طردهم الشاه إسماعيل ومنح بعض الزعماء استقلالاً شبه ذاتي أو استقلالاً فعلياً مقابل اعترافهم بالسيادة العثمانية الاسمية)[١٥].

ولكن ذلك يحتاج إلى ضبط وتوضيح تاريخيين، فهذا الأمير والحاكم وصاحب (الشرفنامة) كان صاحب (الأمير نامة)، أي كان معنياً بمصالحه الخاصة، ولا يمكن التوقف عند حدود كتابه المؤلف أصلاً كما هو معروف بالفارسية، والمفترض فيه أن يكون أكثر وعياً لما يكتب عنه، ولكنه كان متجاوباً مع طبيعة كتابه المفصح عن تقديراته التاريخية والشخصية لما حوله، في بنيته الموسومة إماراتياً، أي عشائرياً، وليس أصل الكرد هو الذي كان يهمه، كون الكتاب وضع لإثراء رصيده المعنوي والقبلي، إذ إن تحالفه مع العثمانيين كان آنياً، ورأى أنه يمكن تغيير موقعه متى شعر بالحاجة إلى ذلك دون حساب للطرف الآخر، لهذا (فقد عرّض الموقف العثماني في المنطقة كلها للخطر عندما انضم فجأة إلى الصفويين في عام ١٥٣١، ذلك لأن بدليس كانت أقوى الإمارات الكردية وتسيطر مدينتها (بدليس) على ممر استراتيجي ضيق يصل أذربيجان بديار بكر والجزيرة)[١٦].

وهذا ينطبق على عموم العشائر والقبائل الكردية التي تقع في دائرة السيطرة الصفوية والعثمانية، إذ إنها كانت تتصرف وكأنها قادرة على تغيير دفة سفينتها السياسية في بحيرتها المغلقة (إن جاز التعبير)، لهذا كانت تصطدم بالنتائج المترتبة على ما تجاهلته في

البداية، إن هذا يشمل ممارسات كل من (آل أردلان وبابان) العائلتين الكرديتين القويتين، الأولى في الجانب الصفوي المحاذي للجانب العثماني، والثانية بالعكس، حيث إن اندفاع كل منهما بحسب قوة وضعف الجانبين المسميين، كان له مردوده الكارثي عليهما[١٧].

الكرد في حساباتهما السياسية والعسكرية لم يراعوا، في الحد الأدنى، نوعية القوة المتمثلة في الدولة القوية التي تتبع لها بطريقة ما، وتلك التي تنافسها، حيث سلوكها في حالات عدة، يتجلى كما لو أنها تتصرف كدولة مستقلة داخل حدود محمية عصية على الاختراق. ولعل تفسيراً وتبريراً يمنحان لإجراء كهذا، حيث تجد هذه القبيلة أو العشيرة نفسها ملزمة بالانخراط في صفوف الدولة الخاضعة لها، وإلا فإنها ستتعرض لعنفها وسخطها في سلبيتها، ولكن التمادي هو الذي يضاعف من قوة النقد الموجه لها، كما رأينا.

فالكرد الذين نزلوا أو انحدروا من الجبال، ربما سدوا الطريق الجبلي على أنفسهم بأنفسهم، وكأن الخروج سيتوج بما في مصلحتهم باستمرار، ولكنهم وهم يستشعرون في أنفسهم القوة، وبالطريقة الهجومية التليدة في الإغارة على عدو لم يعد عدوهم المباشر، إنما عدو من كان عدوهم في الأساس، وتختلف الموازين في الحالة هذه، حتى في نظر مَن هم منخرطون في صفوفهم، الذين في الوقت الذي يُبدون إعجابهم بقدراتهم القتالية وخفتهم في المناوشة والمواجهة، يبدون تخوفهم منهم، كونهم أقرب إلى المرتزقة نسبياً.

فعندما يتحدث عنهم رجل مختص، من المنظور المذكور، ما علينا إلا أن نرتقي إلى مستوى وعيه المعتقدي والتحليلي السياسي، فهو في حديثه ذاك، يركز منذ البداية على الطابع التخصصي لقتال الكرد مع الآخرين، وكأنهم يحاربون لحسابهم الخاص. لهذا فهو في قوله (جندت القوات الكردية عمداً من قبل الخلفاء العباسيين من أجل إضعاف تفوق القوات التركية في جيش الخلافة، واعتباراً من القرن الحادي عشر تم تجنيدهم على نحو مشابه من قبل السلاجقة. ولكن العلاقات بين التشكيلات العسكرية التركية والكردية بقيت قابلة للانفجار حتى بعد نهاية القرن الثاني عشر)[١٨]، لا يقوم بتحليل عقلية ناظمة للأحداث تتمثل في مجموعة بشرية، بقدر ما أنه يمارس تحليلاً عقلياً ونفسياً لشعب يعرف بنفسه عشائرياً، ويتفاخر بذلك، وهو في الوقت نفسه، يكتب (تقريراً) ذا

منحى تاريخي، يري ما كان عليه الكرد طوال حقب تاريخية مختلفة. إنما الأكثر سرية وإمكانية قراءته بين السطور المكثفة، هو ذاك الانتقال في القتال من حانب إلى آخر، فالعباسيون لم يستخدموهم إلا إلى حين، أي لأنهم كانوا بحاجة ماسة إليهم في حدود زمنية معينة، ولعلهم كانوا يريدون تأكيد حالة اللاموقفية الثابتة في صفوفهم، فالذين حاربوهم، تحولوا إلى محاربين في صفوفهم لاحقاً، ثم تبدّوا مقلقين لهم، لأنهم ذكّروهم بما كانوا عليه قبلئذ، وكأن في ذلك ضرباً من الجنون التاريخي الخاص في تمييز الكردي عن سواه، هو جنون التمايز وجنون تبديد القوى، وجنون الانتحار الذي يسببه ذلك الاندفاع المتمثل في تصوير الهدف من زاوية ضيقة. ولعل هذا التقدير التاريخي ذا الشبهة، شمل الكرد حتى في أكثر تجليات قوتهم، وهم في إطار دولة إسلامية، كانوا قادة رئيسين لها، وليس بخاف التلوين القيمي لقول مكدول المذكور، وهو يتمم ما بدأ به (شاركت العصابات العسكرية الكردية، البعض منها كان على شكل قبائل من البداية والبعض الآخر نظم نفسه في المجموعات القبلية العسكرية، في الحملات وأقامت معسكرات في بقاع مختلفة من الأمبراطورية. ولم يكن وجود ضباط كبار من الأكراد في الجيش الإسلامي بالأمر النادر بأي شكل هن الأشكال. فالذي دافع عن عكا مثلاً ضد الصليبيين كان قائداً كردياً وعندما تم تعيينه ليحكم القدس خلفه على عكا ضابط كردي آخر)[١٩].

هذه المتابعة ربما شكلت لدينا لو التزمنا بخطها متوالية هندسية في الغالب، من خلال ذلك التضافر في القوى الضاغطة من قبل المعنيين بالكرد في ما يثيرهم ويضيرهم، سواء كانوا بين ظهرانيهم أو من الخارج، والنظرة التي تأطروا بها زمناً طويلاً أبقتهم داخلها حتى في أكثر الحالات التي أفصحوا فيها عن استقلالية تُعلي من شأنهم مقارنة بالآخرين، أولئك الذين كانوا يمثلونهم قبلئذ. وقد تكون النظرة تلك من أثريات الماضي القريب، وهم مندفعون في صفوف الآخرين، مقابل (رسوم معينة)، كما كانت الحال في الفترة الأيوبية التي برزت كردية الطابع، إنما خروجهم إلى ظاهر محيط لم يكن لهم، وخلاف الآخرين، أبقاهم في صورة المحاربين المنافسين، وليس الجيش الممثل لدولة لها حرمتها، وتحب تأثير القبلية التي لم تفارقهم في غالب الأوقات. قبلية يمكن من خلالها الإطلالة على الحراك الاجتماعي والفكري للذين يعبرون عنها، حيث لا يمكن بالمقابل تجاهل ما للطبيعة الجبلية من تأثير جلي في التفريق بين هذه القبيلة أو تلك، أو في محاولة لجم شكيمة المنتمي إليها، كونه يتلمس النزعة الفردية أحياناً في ذاته، لكنها لا

تتجاوز سياق الولاءات القبلية في النهاية، والمغذي لها بشكل غير مباشر هو التهديد إثر الآخر الذي يتعرض له تبعاً للبنية المقدرة لجغرافيته، وهي لم تسمح له في تأمل حركة الانتقال، كما يجب، من بيئة لأخرى، فيتغير فكرياً لاحقاً.

طبيعة المواجهة اختلفت، كما ذكرت، حيث لم يعد الجبل كما يعرف عنه، عندما يكون المنطلق نحو حرب معينة، أو هجوم مباغت، مسرح عمليات عسكرية، ساحة المواجهة والصراع غدت أوسع، وتبدو الأرض أكثر وساعة وقدرة في التعبير عن مستجدات الحرب والخصومات هذه، وصار في وسع الكرد الذين ظهروا خارج معقلهم الجبلي، أن يظهروا مدى قدرتهم على المناورة والمراوغة، ولكن التفكير بعقلية القبيلة يظل يحتفظ بالخلفية الطبيعية للصورة وانعكاساتها، أي كما لو أن الجبل بوصفه مسرح الحدث، هو الأرض الحية لمجريات الأحداث. ولهذا تجلى التفاوت مع الزمن بين الكرد وخصومهم وأعدائهم، وإتقانهم للغة المكان ومواقعه. الآخرون المعتبرون مهددي الكردي في موطنه وحيث يعيش، يدركون ما يتفكره أكثر مما يتخيله عنهم، لهذا يمكن معاينة تاريخ طويل، تحت ظلال تحالفات بينه وبين أولئك، دشّنت من قبلهم، وانطلت عليه (الحيلة) التاريخية، في التمكن منه كثيراً، وهذا يسهل استعراضه والبحث فيه من جهات شتى، وكيف أنه ما زال الكائن مادون التاريخي، إن راعينا دقة مصطلح أو مفهوم التاريخ.

في هذا المضمار التاريخي الثقافي، يمكن التوقف قليلاً عند تلك العلاقة المركبة، كعادة أي علاقة لا قيمة لها في ظاهريتها، والتي تربط الروس بالكرد، وبشكل دقيق، ما كان الروس يرومونه من الكرد، وكيف تمكنوا من استدارتهم وإدارتهم، حسب مصالحهم كثيراً. وعندما نستحضر روسيا كدولة قيصرية وهي تلعب أدواراً عدة، بحسب المأمول من كل دور، فلأن هذه الدولة المقرورة داخل محيطها، كانت تبحث عن الدفء والمرتع الخصب وكمنافسة استعمارية للدول الكبرى الأخرى (بريطانيا، فرنسا خصوصاً)، وتعتمد سياسة تتناسب وجغرافيتها المعزولة الباردة وأرثوذوكسيتها الصارمة في الجهة الشمالية من الحدود العثمانية. وبالوسع قراءة هذا الحضور السياسي الموجه، من خلال ذلك العدد الكبير من الدبلوماسيين وكتاب الرحلات والإثنوغرافيين والدارسين الآخرين، ممن اهتموا بالمنطقة وبالكرد ضمناً (فاسيلي، دانتسك، كارتسف، أفيريانوف، شولكوفيسكوف، تامبلوف، مينورسكي، كارتسوف، لازاريف، خالفين، أرلوف، شاخو فسكي، ليرخ، ألكسندر زايا، أوربيللي...)، وعندما يؤرخ أحد المعنيين بهذا الجانب

الحروب الروسية ـ التركية، والتي وقعت بالتتابع (في الأعوام ١٦٧٦ ـ ١٦٨١ و١٦٨٦ ـ ١٦٨٩ و١٧١٠ ـ ١٧١٢ و١٧٣٥ ـ ١٧٣٩ و١٧٦٨ ـ ١٧٧٤ و١٧٨٧ ـ ١٧٩١ و١٨٠٦ ـ ١٨١٢ و١٨٢٨ ـ ١٨٢٩ و١٨٥٢ ـ ١٨٥٦ و١٨٧٧ ـ ١٨٧٨)[٢٠]، فإنه يشير إلى ذلك التركيز الروسي ليس على الحدود الجنوبية للدولة، وإنما إلى ما هو أبعد من ذلك، فحروب القياصرة كانت مشاريع لتقوية نفوذ الدولة وكان ذلك يعتمد على حروب من نوع آخر، تتم في صمت، وبصورة أكثر تأثيراً، تلك التي تعتمد على آخرين عندما يشكلون الجبهة الداخلية لهم في مواجهة دولتهم، وبحسب خالفين فإن (أول اتصال حدث لروسيا مع الأكراد أثناء فترة الحرب الروسية ـ الإيرانية والروسية ـ التركية في بداية القرن التاسع عشر)[٢١]، إن ما يهم في موضوعنا، هو كيفية استغلال نقطة الضعف في الأكراد، والتي تعتبر نقطة قوة، تلك المتعلقة بالسلطة المشيخية أو الزعاماتية: القبائلية أو العشائرية، إذ بإمكان الشيخ هذا أو الزعيم أن يكون صاحب سلطة روحية بالمقابل، فيحافظ على جماعته ويحميها من الانفراط، وربما يلقي بها إلى التهلكة، فهو في الحالتين يكون المرجع، ولكنه غالباً ما كان يتصرف تصرف الزعيم الذي يعتقد أنه يبصر فيما هو أبعد من حدود زعامته العددية والمنفعية الشخصية، وخصوصاً إزاء (عروض) خارجية، أو مغريات تبدو له مشروعاً مغنمياً غير قابل للإفلاس، ولذلك، فإن خالفين، عندما يكتب (يعود أول اتصال بين ممثلي الأمبراطورية الروسية وشيوخ الأكراد إلى عام ١٨٠٤)[٢٢]، فإنما يفصح عن تلك الثغور الموجودة داخل الدولة التي يتبعون لسلطتها، ويقيم المعنيون بشؤون الدولة الأخرى، علاقات تبدو في غاية البراءة، دون نسيان دور الهدايا وغيرها لاستمالة المتنفذين القبائليين، فتدخل اللغة وإتقانها، ومعرفة الحكايات المرتبطة بروح الشعب، وحركية العادات والطقوس، والآداب الشفاهية... إلخ في قائمة الأولويات الواجب اكتسابها قبل كل شيء، لتغدو السلم العالي للصعود إلى (السطح) وتحيد الهدف المنشود إثر كل هذه المحاولات، وهو عندما يكتب (إن سياسة السلطة الروسية كانت ترغب في ضمان حياد القبائل الكردية في الصراع بين روسيا وإيران، وروسيا وتركيا بالتعاقب)[٢٣]، فإن القارئ لا يمكن أن يقتنع أن الضمان المذكور يمكنه أن يتحقق دون مدفوعات معينة (دون مقابل)، ورغبة في تعجيل تحقيق الهدف، كان المدفوع يتوقف على مدى معرفة الآخر لمن يريد استمالته إليه ونوعية الطلب كذلك، لهذا فإن (القائد العام للقوات الروسية في القفقاس (باسكيفيج) في أواخر العقد الثالث من القرن التاسع عشر، وأثناء هجومه على

أرضروم، وبالتماس خاص منه إلى نيقولا الأول، فقد خول توزيع مئة ألف روبل ذهبي كمكافآت للشيوخ الأكراد في حالة تحولهم إلى جانب روسيا)[٢٤]، ويمكن أن يأتي المدفوع أو الإجراء المطلوب اتباعه، من خلال طبيعة العلاقة القائمة بين ممثلي السلطة في الدولة وممثلي القبائل أو العشائر، حيث المتابع لحركية العلاقة تلك، ومن الخارج، يُعلم المسؤولين ما من شأنه اتخاذ المناسب، كما في تقرير لأحد الروس العارفين لعلاقات معقدة كتلك التي ألمحنا إليها، أيام حرب القرم (فنحن رأينا أن الحكومة التركية استطاعت أن تجذب إلى جانبها بعض الرؤساء عن طريق الهدايا والألقاب، لكنها لم تستطع اجتذاب المراتب السفلى التي تقع على أكتافها جميع أعباء الضرائب الثقيلة ومنها ما فوق احتمالهم في أوقات الحرب. وقد كان من سهل لنا أن نجد الأصدقاء وننتقيهم من بين المراتب الدنيا)[٢٥]. هذا يتم لأن المسوق كان عرضة للإغراء، والانصياع لمن يفتح له طريقاً للتخفيف من أعبائه، فتكون معلوماته عما يحصل في محيطه، أو حتى خروجه على (سيده) النتيجة المرغوبة. وكل ذلك كان يحصل من خلال التغلغل في أعماق المجتمع المدروس من النواحي كافة.

ولعل المؤرخ الكردي العراقي، يدرك ما وراء الدرس الروسي في الحالة المذكورة، كما هو الدرس الألماني أو الفرنسي أو الإنكليزي أو غير ذلك من الدروس الخاصة المشابهة، ويؤكد ذلك إدوارد سعيد، ولكن بطريقة أخرى، في (الاستشراق)، فهو يكتب منذ البداية (يرتبط تغلغل نفوذ روسيا القيصرية في كردستان واهتمامها بها، بتوجهاتها منذ قرون سبقت الحرب العالمية الأولى نحو مناطق القفقاس والمياه الدافئة، وفيما بعد بأطماعها الواسعة في الشرق الأوسط)[٢٦].

وحتى لا ندخل في مجال تكرار المقولات والأمثلة المذكورة هنا وهناك، فإن المثال الأخير، هو الذي يشكل النقطة الأخيرة في موضوعنا الفرعي المتعلق بالروس، وهو مأخوذ من كتاب ضابط روسي معروف، هو الكابتن أفيريانوف حيث نقرأ (اضطرت روسيا إلى أن تخوض، خلال القرن التاسع عشر، حربين مع إيران وأربعة حروب مع تركيا، واشترك الأكراد، دوماً في ميادين القفقاس القتالية لهذه الحروب. جاء اشتراكهم في البداية كأعداء لنا فقط، وفيما بعد كحلفاء أيضاً. ما من مجال للشك في أنه خلال حروبنا المقبلة في آسيا الصغرى نضطر للاحتكاك مراراً بهذا الشعب الكبير التواق للحرية والذي لا يعترف حالياً بتقاليد الاستقرار المدني)[٢٧]، ذلك ينبع من البعد السياسي

لموقف مرسوم كهذا، وهو موقف قد لا يعني بالضرورة ما يجب على حكومة الضابط المذكور الالتزام به، أو عمل نقيضه مثلاً، وهو نفسه لا يعني أن ما كتبه يؤخذ به بوصفه الحقيقة المنتظرة، فما يقوله الأشخاص في أو من ميادين القتال أو عبر مهمات محددة لهم، أو حتى في سياق العمل البحثي الذي يكتنفه غموض معين مشوب بالحذر، ولعله معني به، بسبب ارتباطه بمؤسسة تدعمه، أو تأثره بتوجهات سياسية أو معتقدية معينة، حتى لو كان مينورسكي نفسه، ودون التقليل من فاعلية الدراسات المؤثرة التي تناولت الكرد في فترات تاريخية، كانت الأمية هي العلامة الفارقة لشعب مشتت في مرميات أهداف دول محلية وإقليمية وأبعد منها، فتكون الدراسات تلك بمثابة أسفار تكوين للكرد ينبغي قراءتها بمزيد من اليقظة العقلية مرفقة بالتقدير للمساهمين في وضعها أو تأليفها، فالأكراد بالصيغة الأقوامية اكتشاف غالب من قبل الآخرين، رغم أن الآخرين أولاء حتى في القرب القريب جداً منهم، هم سبب احتجابهم عن التاريخ، وتيههم في زواياه وتوزعهم بين هامش التاريخ هذا، وحضيض الخرافة ومصعد الأسطورة وألفباء الحضارة الفعلية بين الحين والآخر. وما يهم هنا، هو هذه النميمة الكردية، أو بوصفها كردية ـ كردية، تلك التي تقيم دعاوى الكردي على الكردي، أو تجذّره في يقين ليس سوى وهمه في أنه المقتدر، داخل الدائرة القبائلية التي تبقيه باستمرار المستثنى أكثر من غيره: المعصوم من الصواب، وهو يبذل حرصاً مشهوداً له في الإخلاص لأسلاف له، عندما تحركه ميوله في أن يكون (مع) أو (ضد)، ليس لأن أياً منهما تعلي من شأنه، أو تبصره بما يجهله، وإنما لأنها تبقيه في بوتقة الأنوية المشيخية أو القبائلية أو الزعاماتية السيئة الصيت في تاريخه، فمهنة الـ (مع) أو الـ(ضد) لـمّا تزل على أكثر من صعيد محسوبة عليه وليس له. وفرنسا بدورها لم تبخل في هذا المنحى، إذ إنها سعت إلى تسيير ثقافتها الخاصة بسياستها تلك التي تعتمد على محاور عدة، منها: نشر الفكر ذي الطابع الاستعماري في نسخته الفرنسية وتعظيمه، وممارسة التبشير الديني الكاثوليكي المذهب بما أنه يمرّر الكثير مما تريد، والتوغل السياسي والاقتصادي حيثما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، وخصوصاً في ظل اليافطا ت الدعوية للثورة الفرنسية، المتمثلة في: الحرية والإخاء والمساواة، ولكن سياستها في أن تتجاوز حدودها (القومية) سبقت إعلان التاريخ المذكور، وفي المنطقة بالذات، فوفق ما دوّنه أحد الكتاب نجد أنه (بموجب معاهدة الامتياز بين فرنسا والأمبراطورية العثمانية الموقعة عام ١٧٤٠ على سبيل المثال، أعطي للفرنسيين الحق في السفر والتجارة في أي جزء من الأمبراطورية العثمانية، وكان

الفرنسيون وبضائعهم معفيين من جميع أشكال الضرائب ورسوم على الاستيراد والتصدير مقدارها ثلاثة بالمائة على قيمة الاستيراد والتصدير. كما تم الاعتراف بأن الممثلين الرسميين الفرنسيين في الإمبراطورية العثمانية يتمتعون بالسلطة القضائية على المواطنين المتواجدين في الأمبراطورية العثمانية، ولم يكن من المسموح به توقيف هؤلاء المواطنين إلا بحضور ممثل فرنسي رسمي)[٢٨]، إنها القاعدة التي مفادها أنه بمقدار ما تعطى من امتيازات، بمقدار ما يكون الطرف الآخر المعطي، وخصوصاً إذا كان في حالة قوة ومنعة، حاصلاً على المقابل المادي والمعنوي وبصور مختلفة. وقد برعت فرنسا في الجانب الثقافي كثيراً، في أمكنة كثيرة، حيث كانت لغتها وآدابها والكثير من طقوسها وعاداتها البلاطية نموذجاً يحتذى في بلاطات الدول الأخرى، وحتى في صالوناتها الأدبية والثقافية وفي المحتوى الروائي المكتوب، كما في الرواية الروسية في القرن التاسع عشر، وهذا ما نشهده في أرجاء مختلفة من الدولة العثمانية وغيرها، فاللغة الفرنسية سرعان ما تحولت (إلى اللغة الأوروبية المفضلة لدى الأوساط المثقفة التركية وغيرها وإلى اللغة الثانية للتعامل بعد اللغة التركية، وحتى المثقفون الكرد في استانبول كانوا يستعملونها)[٢٩]، هذا يعني أنه يمكن الحديث عن الأجندة الثقافية الفرنسية ذات المرام السياسي والتوجيهي التعبوي، وكثرتها الكاثرة، حتى يتكون لها هذا/ ذاك الرصيد من الثقافة وقد نزلت إلى الشارع، وتم تداولها بوقار نصف أرستقراطي، نصف بطرياركي عثمانياً، ولدى المثقفين الذين لا يمكن أن يكونوا إلا من الشرائح المتميزة بنفوذها وقدراتها على التعلم والتواصل مع الآخرين في مجتمع لا ينفتح على بعضه بعضاً إلا وفق قواعد عرفية. ولعل التداخل بين الكاثوليكية في طبعتها الفرنسية وقد راودتها عن نفسها تلك الثقافة الفرنسية في أبهتها العلمانية الخاصة وما أعقب من نزوع تنويري متصاعد، تجسد في بروز جماعة موسوعيي الأنوار، والحنفية بوصفها المذهب السائد في تركيا العثمانية، وتلك الرغبة الخجول والحذر في النهل من الثقافات الأخرى التي تدعمها ولو ظاهرياً، كان له دور كبير في صعود نجم فرنسا، ولنا أن نتخيل كذلك ما دفعته فرنسا أكثر من ذلك، وهي تتوغل عميقاً داخل الجسم الأمبراطوري العثماني في تجليه الأسطوري، عندما نعرف أنه (بلغ عدد المدارس التي أسستها (البعثات التبشيرية الفرنسية) في تركيا حوالى ٥٠٠ مدرسة، كان يدرس فيها حوالى ٦٠ ألف تلميذ، والمبشرون الفرنسيون تغلغلوا في ولاية الموصل وفي أنحاء بهدينان، واحتكوا بسكانها وتعلموا لغتهم واطلعوا على عاداتهم)[٣٠]، وما يلي ذلك من تغيير في ميزان المدفوعات الأخلاقي والاجتماعي وعلى الصعيد الديني وردود الأفعال

الحاصلة. بالنسبة لفرنسا، كان البعد الثقافي يمتح حضوره من تاريخ خاص بها ومن الداخل بالدرجة الأولى، كون الحديث عن القومية والبرجوازية التي دشّنت ظهورها، والسوق المتوسع باضطراد في ظلها، والمدنية والليبرالية.. إلخ، بالكاد يجد منافذ خارجية له. وعلى سبيل المثال، فإن إنسانيي الأنواركانوا يشكلون القدوة في تفهُّم الآخر والاعتراف به، والانفتاح عليه، ولكن داخل حدود الدولة الفرنسية، إذ لا يكادون يحلّون خارجاً، حتى يتبدى الوجه اليانوسي لهم، من خلال علاقة فرنسا كدولة وسلطة ومؤسسة سياسية، تحركها مصالحها فوق كل اعتبار، والعثمانيون كانوا يبصرون أنفسهم، ممن واتاهم الحظ في النهل من ثقافة (الثورة) في الجانب الآخر من المرآة الفرنسية (الأنوارية) وليس المعتم الذي يحيل الآخرين خارجاً إلى ظلال وأشباح، وبحسب طبيعة العلاقة يكون نوع الشبح أو الظل، ووفق هذا التصور كان (رعايا) الدولة العثمانية بالقرب من عاصمتها الموازية في بنيتها للوجه اليانوسي المذكور، بوصفها تضم جغرافيتين قاريتين هما: آسيا وأوروبا، ولكن على طريقة أن العملة الرديئة تطرد الجيدة من السوق، تتجلى في طابعها الآسيوي أكثر، بينما الأوروبي فليس سوى التمثيل المأسوي لدولة تراهن على تراجيديتها هذه، وتلوّح بها حتى الآن، دون الاعتراف بها، لأن الوجه الآخر الأكثر بروزاً (الآسيوي)، هو الذي يبقيها ذلك الشبح الذي يحوم على الخرائب التليدة وحيث يكون النفوذ الأوروبي، مستعيداً كائنيته، أي أن تصبح تركيا أوروبية، عبر الانتماء إلى السوق الأوروبية المشتركة، كمعضلة آسيوية، أقول كان (رعاياها) في خضم معاناة الدولة وانتمائها المكاني المضطرب، يبصرون بأنفسهم ما يجري على (أرضهم) التي ليست لهم في الواقع، وهم يستحيلون بدورهم الأشباح المصطنعة والمخطط لها في الجانب المعتم لمرآة دولتهم، وضحايا ازدواجيتها المستديمة، وهذا ينطبق على (رعاياها) في المناطق الأبعد والتابعة لها، ولكن بشكل أقل، وكل ذلك لاءم فرنسا وسواها من الدول ذات الماضي الاستعماري. فهي قد تصرفت عبر علاقاتها مع الدولة العثمانية التي ظلت أسيرة شرقيتها، أعني بها بطرياركية في النهاية رغم الزخرفة الحداثية التي عرفت بها بين الحين والآخر، حتى في تحولها إلى دولة قومية الطابع متشددة، وكأنها تعوّض ما فاتها بالمزيد من الانغلاق على الداخل، وكأن الداخل تركي محض، ونشدانها الحداثة الفعلية في الحلبة الإعلامية الخاصة بها، وخوفها الشديد من الديموقراطية التي هي ذاتها تراهن عليها ظاهرياً، خشية انفراط عقدها المصون عسكريتارياً، وهذا ما يمكن قراءته في حيثيات السياسة الفرنسية الأكثر محسوسية، فالاستعمار الفرنسي، على سبيل المثال، أهدى

(خدمات خاصة للسلطات التركية في عملية قمع الثورة الكردية، حين وافق على السماح للقوات التركية بالدخول إلى الأراضي السورية والالتفاف على الثوار، وأخذت تضغط عليهم من الجنوب الشرقي)[٣١]. والمثال الأكثر قرباً هو مجريات وتبعات اتفاقية (سايكس ـ بيكو)، ففرنسا أحد طرفيها الأساسيين إلى جانب بريطانيا: الطرف الثاني، وما يجري في العراق اليوم، ومن تعارض باد للعيان بين السياستين: الفرنسية والإنكليزية، وهما اللتان عملتا وسعَتا إلى تقسيم المنطقة إلى مناطق نفوذ استعمارية، يشكل العلامة الأكثر سطوعاً على ازدواجية السياسة الفرنسية خارجاً.

فهي التي ساهمت في تعميق هوة الخلاف بين المسمى «الشرق والغرب»، وها هي تمارس تعميقاً لهذه الهوة، إنما بطريقة أكثر بهرجة ونفاقاً، إذ إنها لم تدَخر جهداً في إضعاف نظام صدام، وهي تحاول تسليحه، أو غضّ النظر عن فظائعه المرتكبة بحق شعبه بكل أطيافه، والكرد ضمناً، وكان لها مساهمة غير مغفلة من الاسم طبعاً، في حرب ١٩٩٠ على العراق، ثم بدت الدولة الأكثر معارضة للحرب عليه قبل أكثر من سنة، ليس دفاعاً عن النظام الآفل بالتأكيد، وإنما حرصاً على بقاء مصالحها بالطريقة التي ارتأتها أكثر، أي كما كان التقسيم الاستعماري المعروف، دون أن نقلل من حرص بريطانيا بالمقابل، وكما سنرى، على دوام ضعف دول المنطقة، والأزمات البنيوية التي عانتها بسببها مع غيرها ولا زالت تعانيها بصورة أعمق، هكذا تقتضي السياسة الفرنسية، التي مثلت لزمن طويل الخيانة العظمى لإنسانية عصر الأنوار وانقلاباً عليها، وجسدت حتى مفارقات العديد من كتابها ممن دشنوا لها الطريق للبقاء في إهابها الاستعماري، ليس الترك هم الوحيدين هنا، ومعهم الكرد طبعاً، وإن كانوا لا يستحقون شرف التذكير بهم، بوصفهم تابعي تابعيهم بالإكراه التاريخي، إنما هناك العرب وسواهم. (إن أفضل نظام في العالم ليس إلا النظام الأقل سوءاً، وحتى لو كنا نعيش فيه، فلا بد من إعادة النظر في كل شيء. يشكل تعلم العيش مع الآخرين جزءاً لا يتجزأ من هذه الحكمة)[٣٢]، ولا شك أن فاتورة الاستمرار الاستعماري ومخلفاته تدفع ديتها الشعوب التي تتحكم بها أنظمة تقتدي بها في التحكم في استغباء شعوبها تلك، كما كان العثمانيون من ذوي النفوذ، وكذلك الفرس، وأولو الأمر من العرب. لقد تم تعريب الاستعمار، مثلما تم تفريسه وتتريكه بحكمة معكوسة فعلاً.

ثمة ضرورة للحديث عن دور الإنكليز في المنطقة وفي كردستان خصوصاً، فالمصالح

الإنكليزية التي تمت خارج حدود الأمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، لها عراقتها التاريخية، إذ بالوسع إيجاد ذلك التاريخ بين الدين والسياسة، السياسة في هيبتها الاستعمارية والثقافة المروّجة لها، الثقافة ذات الوشائج القوية بالوضعية المنطقية ومنفعيتها، بالأدب الذي وجد أرضاً خصبة له في الخارج الإنكليزي، ليس في المجال الذي يتحدث فيه إدوارد سعيد فقط، وإنما في مجال لم يتحدث عنه البتة، يغطي المنطقة الكردية، وفي إطار المباراة التنافسية التاريخية المحمومة التي لم تنقطع في بعض النقاط حتى الآن بين بريطانيا العظمى وفرنسا المألوفتين في المنطقة استعمارياً حتى قبل أن يحط بهما الرحال استعمارياً في المنطقة، وفي كردستان وتقسّمت بـ (فضلهما)، حيث (ظهر منذ عام ١٧٠٠، إثر التنافس الانكليزي ـ الفرنسي المقنّع تحت ستار أعمال البر والإحسان التي تقوم بها الإرساليات التبشيرية)[٣٣]. وثمة من يؤرخ للتغلغل الإنكليزي في كردستان منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر ويبدو لي هذا التاريخ مشكوكاً فيه، إذ لا بد أن يكون هناك تاريخ أقدم منه، و(لهذا يعتقد أن الإنكليز توغلوا في كردستان، قبل التاريخ المذكور لأن شركة الهند الشرقية التي أنشئت لأغراض استعمارية، والتي تأسست في سنة ١٦٠٠م وأرادت أن تسيطر على الشرق نفسه، وخصوصاً كردستان لاستراتيجيتها كموقع... إلخ)[٣٤]، فهؤلاء الإنكليز الذين يوصفون بـ«ذوي الدم البارد»، لم يسخن دماءهم، كل ما مارسوه من فظائع وويلات، ليس على الصعيد العملي، وإنما في مجال الدعاية والتبشير الديني، وضرب الطوائف والقوميات المختلفة بعضها ببعض. وربما بدت النسخة الإنكليزية الاستعمارية المتعلقة بالشرق، وبالعثمانيين بدقة، والذين كان يسيطر عليهم هؤلاء من كرد وأرمن وسريان وعرب وسواهم، أكثر سخونة ودموية وفي صمت، وأحياناً في وحشية جلية، من خلال القتل العملي للسكان المستهدفين. فخالفين الروسي يقول في تحديده لهذا الدور، ودون أن ننسى روسيته وعلاقتها بالموقف السياسي من الدولة المنقودة (البرجوازية الإنكليزية اعتماداً على خططها الاستعمارية ساندت الأرمن ضد الأكراد والأكراد ضد الأرمن والأرمن والأكراد ضد الترك، والترك ضد الأكراد والأرمن إلخ، وبعد انتهاء الحرب الروسية ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨ بذلت الدوائر الحاكمة في إنكلترا جهوداً كبيرة لكي تحيل تركيا إلى محمية لها تساندها في علاقاتها المتوترة مع روسيا)[٣٥]. وفي هذا السباق التاريخي الاستعماري المحموم، في سياق التاريخ الملتهب، ما علينا إلّا أن نتخيل كيفية كتابة التاريخ، بالنسبة للذين كتبت الحقيقة باسمهم، ومن الخارج، إنه التاريخ الذي لطالما اعتبره ممثلو الاستعمار بمثابة فائض القيمة التاريخي، لكون

المكتوب عنهم، أقل من أن يتم التذكير بهم في الصفحات الأولى، وبالخط العريض، حتى لحظة التنكيل بهم، وهم، وإن لم يكتبوا أحياناً بالطريقة هذه، فإنما يبدون في جماع مكوناتهم مجسديها، والذين دفعوا الثمن غالياً، بوصفهم رعايا الدولة العثمانية من الدرجة الثانية عند التفكير الواقعي بهم، كان أكثر بكثير من الذين حالفهم (الحظ التاريخي) في أن تمثلهم دولة، وإن كان بشكل متواضع، كما في حال الكرد والآشوريين. أما اليونان، الذين لا ينسون فظائع (إزمير) عشرينيات القرن الماضي، وبتحريض من الأوروبيين أنفسهم، وهم أشقاؤهم في الانتماء الجغرافي القاري، وحتى أسلافهم المعتبرون في الفلسفة وغيرها، فقد وجدت لهم دولة في النهاية. ولا يمكن نسيان مآسي الأرمن خلال خمس قرن، مابين (١٨٩٤ ـ ١٩١٤)، والكوارث التي حصدتهم بفعل سياسات الدول الكبرى تلك بصورة رئيسة، ولكنهم وجدوا العزاء الذي به يستعيدون الماضي الذي كانوه وعاشوه، ويحتفون به، ويداوون جراحهم الملتهبة، من خلال دولة لها اعتبارها السياسي والقانوني الحقوقي، بينما الكرد والآشوريون، فهم الذين بدوا الصراخ الصامت لجرح نازف حتى الآن، في ظل جغرافيا منتهكة، واعتبارات سياسية مجيرة ضدهم، وهم موزعون داخل كيانات سياسية، بالكاد يمكن تأمل صورهم الفعلية في مرآة التاريخ الخاصة بهاتيك الدول.

وحدها السياسة في تفعيلاتها البراغماتيكية، والإنكليزية، التي نتحدث عنها، ترينا أن لا شيء مما يسمى بـ (الأخلاق) طالما القوة هي التي تفرض شروطها ومنطقها، وبنوع من القدرية المبتذلة، بوصفها مكشوفة على آخرها، حين يعتقد الكرد مثلاً، أن ما يجري بالفعل أقوى منهم، وأن وجودهم الترتيبي السلبي في (سفينة) التاريخ الغرائبية، منحهم المقام المنكود، حتى وهم يتحركون مرغمين. والأدوار التي قام بها الإنكليز في المنطقة، أيام الحكم العثماني بعامة، واستعمارهم للعراق، وكيفية تعاملهم مع مختلف الإثنيات الموجودة فيه وبضراوة، وهذا لا يحتاج إلى أمثلة داعمة، لكن الكرد في عموم علاقاتهم بدوا في النهاية الخاسرين، وهم يتجاوبون مع الساسة الإنكليز، عندما يستثارون عاطفياً، وتتجلى الحميا القومية لهابة لهم، متصرفين في ذلك، كما لو أنهم في غمرة اندفاعهم نحو مغامرة يحسبونها من حيث النتائج لصالحهم، مستعيدين (أصول اللعبة) القديمة تلك التي تصدمهم بالواقع المتغير من حولهم[٣٦]. ويبقى هنا أن أقول بخصوص النقطة هذه، أن ثمة من يسعى جاهداً إلى الخروج من بوتقة المؤسسة السياسية الإنكليزية التقليدية، مستنيراً بمستجدات التاريخ، وتغير أدوار القوى فيه، وحكمة مفاجآته، والاقتراب من

الواقع بصورة أكثر، كما في حال ديفيد مكدول، في كتابه الصادر قبل عدة سنوات (تاريخ الأكراد الحديث)، إذ يمكن للقارئ الحصيف أن يتلمس ذلك الشعور بالمرارة التاريخية إزاء من كانوا ضحايا الغبن التاريخي، ولعبة الدول الكبرى، حتى لو كانت إحداها دولتهم، وأعني إنكلترا، فقراءة كلمة الشكر التي استهل بها كتابه تفضي إلى رحابة عالم منكوب ومأسوف عليه، وحتى شعب لم ينعم برؤية اسمه وقد اعترف به دولياً ككيان سياسي[٣٧]، ويذكرني هنا بجوناثان راندل الأميركي رغم النقد المر الموجه لسياساتٍ كردية، ولكنه نقْد يتبدى من باب الحرص غالباً.

إلّا أن القارئ حين ينتقل إلى باب آخر، يخص السياسة الألمانية في المنطقة، وإزاء الكرد خصوصاً، فإن حالة من الدهشة تتلبسه، تتجلى في اختلافها عن بقية الدول الكبرى الأخرى، حيث تشبه فلسفتها، هذه الفلسفة التي تمارس تأثيرها في السر نسبياً، وعبر تاريخها الطويل، وفي أماكن مختلفة من العالم، إلى درجة أن الآخرين من المعنيين بها يقتدون بها كلياً أو جزئياً وفي الحالات كافة لا يخفون ذلك الشعور بنبالتها الاجتهادية والتاريخية والفاعلة. فالألمان كساسة لم يعرف عنهم كمستعمرين للمنطقة كالآخرين، وعبر جيوش معتمدة، لقد عرفوا هكذا كثيراً بالنسبة للأوروبيين الذين يمكنهم أن يتحدثوا بمرارة وفزع عن البعد الاستعماري الاستثنائي للألمان، وبالنسبة للذين شكلوا عهوداً طويلة رموزاً استعماريين كالفرنسيين والإنكليز والروس، ربما كانوا هنا الوجه الآخر لفلسفتهم التي تركز على القيمة الكبرى للعقل والضمير والشعور والكون والإنسان بصفة عامة والأنا والآخر، ولكن الألماني يظل هو النموذج القدوة في النهاية، وفي الواقع العملي، وهو بعد جلي من أبعاد الحقيقة المعاشة حتى اليوم (من كانط حتى هابرماز، مروراً بهيجل وهوسرل ونيتشه وهيدجر وماركيوز الألماني الأصل... إلخ)، نعم الألمان كفلسفتهم، مارسوا السياسة التي تبدو في غاية الحصافة، ولكنها كانت تروِّج كنموذج يتطلب الاقتداء به والتبعية له في معان شتى، وهذا ما يمكن ملاحظته في الأراضي التي خضعت للعثمانيين، وكانت الطرق والإجراءات المعتمدة تفصح عن نباهة الفلسفة وبراعتها في اكتشاف المكان وكيفية السيطرة عليه بما فيه وعليه، وخصوصاً عبر تفعيل الدور الكبير والخطير للخطوط والطرق الرابطة بين منطقة وأخرى تسهّل إمكانية الاتصال بالمقيمين وتحويلهم أنفسهم إلى امتداد للخطوط والطرق تلك، باستغلالهم بعد معرفتهم. لقد كان لهم (أي الألمان) دبلوماسيوهم وتجارهم وكتّابهم وضباطهم المتعددو الاختصاصات ورحّالتهم وسياسيّوهم، وهم يبدون اهتمامات مختلفة ومتكاملة بالكرد

حيثما كانوا، بغية الدخول عميقاً في المناطق الأكثر استراتيجية ورفداً بالمغانم السياسية والاقتصادية (وبسبب الصلات الوثيقة التي كانت للألمان بالأوساط العثمانية الحاكمة، فقد كان بوسعهم التغلغل في كردستان بسهولة. والواقع أن اهتمام المسؤولين والرحالة الألمان بالشعب الكردي يعود إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى بفترة طويلة. فهناك مصادر ألمانية عديدة من القرن الثامن عشر فما بعد، كتبها الرحالة والمستشرقون الألمان، تبحث من بين ما تبحث، عن قضايا تتعلق بتاريخ الكرد ولغتهم وعاداتهم وحاجاتهم السياسية والاقتصادية، وقد برز من هؤلاء بعض العلماء الذين خلفوا آثاراً قيمة، منهم البروفيسور (أوسكرمان والبروفيسور هارتمان وهو كوماكاس وغيرهم)[٣٨]. ثمة تداخل إبداعي (إن جاز التعبير والوصف) بين ذلك الاهتمام الفكري والمعرفي والانتشار في الأرض، فالألمان الذي احتكّوا بالكرد في مناطق وجودهم وموطنهم، كانوا يكتشفون المكان بثرواته، ويحددون المجال الأنسب لاحتوائه، كما في سكة حديد بغداد، والطرق التي تربط بين منطقة وأخرى تبعد عنها وتؤدي إلى الانتشار فيها ومنافسة القوى العظمى وتهديدها (روسيا في الشمال، بريطانيا ونفوذها في أماكن مختلفة، وما وراء (شركة الهند الشرقية)، فرنسا ومساعيها في تأمين مناطق النفوذ لها بدورها، أميركا بدورها، والتي طردت إلى خارج حدود الأمبراطورية العثمانية بضغط من الألمان إثر الحرب الكونية الأولى..)، وفي كل مرة يكون الكردي: الأداة والضحية، فالألمان لم يكونوا يقصرون في واجباتهم تجاه الآستانة، بتقديم الدعم المعنوي والمادي، بغية ضرب الكرد حيثما كانوا وبدوا بمظهر المعارضين لسلطة الآستانة، ومطالبين بحقوق مهضومة لهم، وهم بذلك يضرون بمصالحهم ويؤخرون قطاف خططهم[٣٩]. ودائماً تبدو العاطفة الدينية من خلال العزف عليها، والتصعيد بها بتمحيص، وهذا يتم بالمقابل مع الوجه الآخر، الا وهو التأثير في ممثلي الكرد المعروفين بجماعاتهم القبلية والعشائرية وذوي النفوذ، عندما يتم تحويلهم إلى جسر عبور لتحقيق مصالحهم لاحقاً، فيعتقد هؤلاء (الممثلون) أنهم أثبتوا وجودهم الكاريزمي، وأكدوا هيبتهم أكثر، فالألمان مثلاً (استطاعوا بمساعدة عدد من رؤساء القبائل الكردية في منطقة كرمنشاه قطع صلات الجيش الروسي بالجيش البريطاني في جنوب العراق حتى العام ١٩١٦)[٤٠]. التجاوب مع الآخر بوصفه عملاً أخلاقياً يحتذى، مكافأة المعروف بالمعروف (عند تقديم هدية لا بد من تقديم مقابل معين)، فاعلية النخوة كقيمة عرفية قبلية باذخة، الإقدام أكثر في فعل المطلوب أو المنتظر لإبراز سجايا الوعي القبلي العتيد، عدم التفكير في النتائج والتردد لأن ذلك يعتبر ضعفاً وتقليلاً

من شأن الممثل القبلي وما شابه... إلخ، تلك كانت مجموعة المرتكزات التي كان المتنفذون الناطقون بـ (اللغات الحية)، يعتمدونها. إنها المعرفة التي تعني السيطرة بالفعل. لكن ماذا يجني الجانب الآخر (الكردي)؟ إنها السذاجة المتفردة التي تسوّر العقل، وتعني فقدان المكانة التاريخية المعتبرة! هنا لا يشفع للكردي الذي لا ينسى بين الحين والآخر، أن يؤكد فذاذة نسَبه الآري، وصدقية هذا النسب الناري (فكلمة الآري، تعني الأشقر، أو ذا اللون الناري، نسبة للون)، الذي يضعه والألماني خصوصاً هنا في بوتقة الأصل الواحد تاريخياً، وهو يرى بأم عينيه، أن الألماني الذي يعنيه، لا يعنيه ما يشدد عليه إلا بوصفه هزءاً لا يستحق إلا التعليق العابر، إذ إن ألمانيا هي من بين أكثر الدول، إن لم تكن أولاها، التي لعبت دوراً كبيراً في تفعيل أحداث مجزرة الأرمن، وتشتيت الأرمن حتى لا يشكلوا خطراً على مصالحها في المنطقة لصالح اليهود خصوصاً، وهي التي تمكنت من تبديد آمال الكرد القومية كثيراً نتيجة نفوذها الكبير والضارب في الآستانة، وحتى الآن، وهي تأوي على أراضيها ربما أكثر من خمسة ملايين كردي وتركي معاً، ورغم كل المحاولات ذات المؤشر الإنساني اللافت، لا تنسى العمق الحيوي لفلسفتها التي تتمحور حول ما يجب أن يكونه ويعيش به الألماني: الآري الاستثنائي، في الداخل وليس خارجاً في الغالب، ولا زالت من بين أكثر الدول ذات الصلات الداعمة للسياسة التركية الرسمية، وإن بدت ناقدة لها، ربما لتعميق الصلات أكثر. ويعتقد الكردي المقيم على أرضها أنه مرغوب فيه، ولكن الإقامة في العمق، امتداد لتلك السياسة التي تساهم في التخفيف من الضغط الذي يمكن أن يشكله الكرد، وهم في تزايد ملحوظ، إذ إن الغنى المادي بعيداً عن أرض الوطن الحقيقي يعني مع الزمن نسيان ما يعنيه الوطن ذاك، الذي يستحيل حالة شعرية، أو معاناة تتجلى في المتخيل تدريجياً، وهي (أي العملية) جزء مهم من الفاتورة التي يدفعها المغترب أو المهجَّر عن وطنه قسراً، كما يريد ذلك النظام الضاغط عليه في الأصل، بحيث تتكفل الذاكرة بجعل الحدث مناسباتياً، وتأتي الأجيال اللاحقة غالباً، تحتفل به مناسباتياً كطقس دوري. تبقى في السجل التاريخي أميركا، والتي تلفظ هكذا، بوصفها خارجاً: الولايات المتحدة، وإن لم تكتمل. إنها القوة الأعظم الآن، وقد برزت من عالم ماوراء البحار، حيث تشكلت نتاج مورِّثات سلالية متعددة، في كونية مردودها.

الحديث عن أميركا يختلف من حيث النبرة والقيمة، كونه يتناول سياسة دولة، وما يميز هذه الدولة في بنيتها السياسية وطبيعة علاقاتها مع الآخرين، تلك التي تخلص أكثر من

غيرها لأكثر الفلسفات بروزاً وانتشاراً واستمراراً في مجتمعها، الأ وهي البراغماتيكية، تلك الفلسفة التي تعم الأفراد العاديين والمثقفين والمفكرين، حتى وهم يحتكون بالفلسفات الأخرى، لكأن البراغماتيكية هذه كفلسفة، تتجاوب أكثر مع المكنونات النفسية والمشاعر والحاجات اليومية للأميركي الذي أوجدته الظروف التاريخية، وصنعته أحداثها وطارئاتها، وليس التاريخ اللصيق بالبيئة أو التربة التي تعتبر، كما هي عند الآخرين غالباً (مسقط رأس كل منهم). فالأميركي دائماً هو الآخر حتى بالنسبة لنفسه عندما يفكر، وعندما يخطط للقيام بعمل ما، مهما بدا مؤثراً. إنه الأوروبي المتعدد الأعراق، وهو الأفريقي المتسلسل من إثنيات مختلفة، والآسيوي المعروف بمورفولوجيته، لهذا بدت البراغماتيكية القاسم المشترك للأميركيين، وفي الآن عينه الرهان الحيوي لكي يبدي كل منهم ما هو قادر عليه أكثر من سواه، وبعلم وإعلام منه، بنوع من التنافس المستمر غير المسمى، فكيف لا تكون علاقته مع الآخرين خارج حدود الدولة: القارة، والمياه المحيطية الدائرة حول أميركا هذه؟ إنها براغماتيكية وجدت نفسها أكثر فاعلية وتبصرة لمصالحها القارية وأدبياتها السياسية وحتى لأهوائها التي تمتزج بما هو فني واجتماعي وتاريخي، وذلك عند التمعين في حركية هذه الفلسفة التي كلما بدا أنها أوغلت في شيخوخة عمرية معينة، انبعثت من رمادها التاريخي، مع بعض التطعيم مما هو مستجد: فلسفياً وسياسياً وتربوياً وتقانياً، وانطلقت فاردة حيويتها هنا وهناك. هكذا ربما صار بالإمكان توصيفها، ومقاربة (خصالها) التاريخية وإرادة القوة الأخلاقية المعتمدة فيها، وذلك من خلال علاقتها بالمنطقة، وبالدولة العثمانية وضمناً بالكرد، حيث يكتب أحد أكثر الكتاب حداثة تكوين ثقافياً وتمايزاً، وبنوع من البراغماتيكية المضادة نسبياً، أي راندل: (الأولويات السياسية والاستراتيجية الأميركية تتقدم على كل ما عداها من اعتبارات. فلا يزال حتى اليوم آلاف الجنود الأميركيين، يديرون المنشآت الاستخباراتية وأجهزة الرصد التابعة لحلف شمالي الأطلسي والموزعة في مختلف أنحاء تركيا، والتي اعتبرت أثناء الحرب الباردة حيوية بالنسبة إلى أمن الحلف، لاسيما بعدما عمدت الثورة الإسلامية في إيران في العام ١٩٧٩، إلى إغلاق منشآت أميركية مشابهة وأكثر أهمية، أقيمت عند بحر قزوين)[٤١]، فهي التي حاولت جاهدة ومن خلال فلسفتها الخاصة بها، التوغل عميقاً في الجسم الأمبراطوري، وفي الوقت نفسه، الانطلاق من حيوية البروتستانتية تلك التي تراهن على أهمية التبشير الديني، عبر مرتكزات داعمة لها بقوة، بحيث بدت اليهودية في أعلى مرحلة عملية تاريخية لها حتى الآن، وأعني بها: الصهيونية، لسان

حالها البليغ في الداخل (العثماني) بسرية تامة، وعند الضرورة جهاراً، ما دام ذلك يتوافق مع الغايات المرجوة في المدى المنظور[٤٢]، وكان الأرمن في المدى القريب الهدف المباشر المطلوب النيل منه[٤٣]. وفي الوقت الذي بدا فيه السيناريو الأميركي في أبهته العالية لافتاً للنظر، كان بوسع الملاحظ، الرقيب، المتابع، أن يتأكد من القوة المبتكرة لتوغل الأميركي بطرق مختلفة في الداخل، حيث الجغرافيا البعيدة، تطلبت الحركة من الأعماق وعبرها، حتى يتم تجذير السياسة المخطط لها، و(في عام ١٨٤٥ كان عدد المبشرين البروتستانت الأميركان ٣٤ في آسيا الصغرى و١٢ مساعداً من أفراد السكان المحليين و٧ مدارس درس فيها ١٣٥ شخصاً، وقد عملت هذه المدارس في دياربكر وماردين وخربوت وسعرت وغيرها)، (في الثلاثينيات من القرن نفسه كان يوجد في تركيا ٤٥ مرتبة أولى، و٢٥٤ مرتبة ثانية من مراكز التبشير الأميركية و٩٨ كنيسة وتزايد عدد المبشرين إلى ١٢٩ بعد بضع سنين ليس إلّا.... إلخ)[٤٤]. طبعاً أن يكون الدين هو الغرض، فهذا يمكن للإنسان العادي جداً تقبله، فثمة ما هو أبعد من ذلك، فالبلاد الجامعة بين الشرق والغرب، بين أديان وإثنيات عدة، لم تكن تفتقر إلى البروتستانتية في نسختها الأميركية هذه المرة، ولا كانت البراغماتيكية أصلاً تاريخياً حنت إليه جامعة الشرق والغرب جغرافياً، إنما كان حصان طروادة الأميركي المتمذهب، يدشّن لمجيء وصعود النجم الأميركي، حيث كان المطلوب، هو تحويل النفوس والرؤوس إلى أدوات مؤازرة لتحقيق السياسة المرغوبة، مهما كانت الضحايا[٤٥]، وكل ذلك يدفع بنا إلى تصور النتائج الوخيمة والضغوط الممارسة ليس على الآستانة وحدها، وإنما حتى على الدول الأخرى التي كانت تبتغي تحقيق مصالحها الاستعمارية على أراضيها ومن خلالها، حتى صفيت خارجاً[٤٦]. وعندها في ظل وضع كهذا، بوسعنا تفحص واقع الحال لشعوب المنطقة ككل، والكرد ضمناً إذ إن تركيا العثمانية كانت، ولا زالت، تعتبر حداً من حدود الشرق، ولكن الحد هذا، معروف بكونه المحمول المستغرق من خلال الموضوع الأميركي غالباً (إن جاز استخدام العبارة المنطقية)، لكون أميركا استطاعت أن تنجح في جعل تركيا القاعدة الأكثر رحابة صدر لتقبل سياستها ذات الطابع العسكري، وفي حمايتها في آن، لأن تركيا تشعر باستمرار، ومنذ فقدانها لحضورها الأمبرطوري، أنها أصبحت خارج التاريخ الذي كانت تتمثله، وفقدت هيبتها، والذين دانوا لها خانوها (العرب خصوصاً)، وأن الكرد الذين نالوا (جزاءهم) العادل، قد تشتتوا حيث تقاسمتهم دول المنطقة المتجاورة، والمذكورة سابقاً، ولم يعد لهم ذلك الخطر الذي كان سابقاً،

بوصفه آخر الأخطار الممكن التفكير فيها، بعد تصفية الخطر الأرمني، ومن ثم اليوناني، لا بل يمكن تحريك الخطر المسمى بتوجيهه إلى الدولة المجاورة هذه أو تلك عند الضرورة ليكون الكردي المحارب البديل، ولكنها تسعى إلى استعادة سطوتها، تحت المظلة الأميركية. وفي وضع كهذا تبدو المسألة الأخلاقية لاحقة على كل اعتبار سياسي، ما دام الهدف المرجو هو ما يبتغيه السياسي الأميركي. ولعل ذلك جلي الأبعاد، من خلال العقود الزمنية الماضية، وحتى اللحظة الراهنة، فتجارب التاريخ وحدها كفيلة بإبراز الحقيقة تلك التي تشير إلى مفارقاته في مضحكاته ومبكياته، لكون ما يمارس من تحدٍّ للكردي في وجوده، يتكرر بوجوه عدة، وأن المثل القائل (لا يلدغ المرء من الجحر مرتين) لا يؤخذ به في التاريخ، فلكم نال الكردي من لدغات، ومن جحور عدة، والجحر الأميركي أكثرها تمايزاً، إلّا أنه بدا بعيداً عن أن يتعظ، لكأن طيب النيات ما زال يشكل لديه الوعد القاطع، وإن خيّبت آماله. وبوسع الكردي نفسه، أن يسلسل عدد حالات الخيبات هذه، تلك المرتبطة بالرهان على الوعود الأميركية، أما الكردي الذي عركته التجارب السياسية، وعاني ما عانى، فربما كان في إمكانه، أن يقدم تبريراً أو أكثر للخيبات الحاصلة، ولكن دون أن يفقد الأمل، ليس لأنه مصاب بالعمى التاريخي هنا، وإنما لأنه كسواه غالباً، يبصر بالطريقة التي يبصر بها الآخرون، ويتوقع وفق معايير لا تخلو من أخلاقية مائزة، تبقي أميركا الأقرب إلى الرهان عليها من غيرها، من ناحية لأنه لا يوجد غيرها ثقلاً في الساحة الدولية يمكنها أن تؤثر وتغيّر في مجرى الأحداث، واستمرت في مضاء القوة، ولأن توقع تحقيق الأمل باق من ناحية ثانية، وحتى لا يفقد الأمل من ناحية ثالثة، رغم إدراكه التام خطورة رهان كهذا، كما هي حال الفلسطيني، والذي يزعم أنه يسانده، وهو المعتبر نفسه أكثر واقعية في محاولته بعث الأمل المستمر في نفسه، وهي حالة لا يمكن تجاهلها، لحظة التدقيق في ما كان ماضياً، وفي ما هو ماض نحوه وعازم عليه. ثمة سعي براغماتيكي ملموس في محاولات الكرد التقرب من أميركا، كما تسمى (من باب سهولة التهجئة)، إذ حيثما اتجهوا كان الظل الأميركي الدولي، إنهم لا ينسون لدغاتها، ويتوقعون منها المنتظر. فهي تقيم علاقاتها مع دول المنطقة دون استثناء، حتى تلك التي تبدو مناوئة لها، أو متوترة في علاقاتها معها، لا يبدو الطريق مسدوداً، كـ:ليبيا بالأمس، أو إيران اليوم، وكما كان العراق في الوسط بينهما، أو كما تبدو سورية ذاتها في صعود وهبوط التوتر في العلاقات، إلا أن التواصل الدبلوماسي موجود بأشكال مختلفة، فلا ضير من التواصل بالمقابل، وإن كان التواصل

هذا يسبب حساسيات الكثير من الدول، كون الكرد يتصرفون أحياناً عبر مسؤولين لهم كممثلي دولة تماماً، وهذا يتضارب مع سياسة الدولة القائمة، وخصوصاً حين تبدو العلاقة (الظلية) ذات طابع ودي ممضيّ عليه، بعكس حدة العلاقة الموجودة بينها وبين أميركا، داخلاً وخارجاً، وهو بعد آخر من أبعاد المعضلة في القضية الكردية (هي المسألة الكردية لدى الكثيرين ممن يعتبرون كل ما يخص الكرد في هذه الدولة أو تلك: شأناً داخلياً لتسوير أو محاصرة أي محاولة كردية لحظة التحرك أو التمادي في الاتصال بهذه الجهة أو تلك، دون إشارة أو إيعاز من الدولة المعنية)، ولهذا يبقى الكرد في حالة (حيص بيص)، فلا هم قادرون على القيام بمبادرة ذاتية لتخفيف معاناتهم، تلك التي تنطبع دائماً بما هو سياسي/أمني، ولا الذين يعتبرون أنفسهم ممثليهم عاقدو عزم، على وضع حد لهذا الخلاف الزمني المستديم، لكأن الكردي موجود استثناء، بغية بقاء القاعدة التي يجسد بقاءها ممثلوهم هنا. في حال أميركا، تتجلى ألوان الطيف الشمسي بكامل روعتها الواقعية المبتذلة، والأليمة في آن:

- يتعرض الكرد أمام سمع وبصر أميركا في تركيا، لشتى صنوف القتل والتعذيب، دون أن يحرك ذلك ساكناً فيها، لكأن ما يجري هو بموافقة منها، وهو صحيح، عندما تساهم في تقديم المعلومات اللازمة والمعونة العسكرية اللازمة للسلطات التركية الحاكمة والمتنفذة بملاحقة المعارضين الكرد على أرضها.

- تمارس أميركا ما وسعها من جهد في تطييب خاطر الكرد في العراق، وتغريهم بالوعود، كما كانت بالأمس، تعدهم أنهم بعد الآن، في حرز حريز، ولكن هل من ضمان يؤخذ به مستقبلاً؟

- لا يبدو عليها أنها تهتم بما يجري في إيران بخصوص وضع الكرد على أراضيها، وحيث يقيمون، فثمة ما هو أكبر وأخطر من ذلك، وهو الخاص بأمنها الخاص دولياً واستراتيجياً في المنطقة.

- وحتى بالنسبة للكرد في سورية، قد نسمع بين الحين والآخر تصريحاً من مسؤول أميركي، يفصح عن حضانة أميركية للكرد، ودعوة إلى التخفيف من معاناتهم، ولكن ذلك جزء من براغماتيكيتها الكبرى هنا، وهذا يفرض علينا اتخاذ موقف رؤيوي أكثر

شمولية، يحدد حركية وحدود البراغماتيكية، ليس لبتر العلاقة القائمة، إنْ وجدت، وإنما لتجنب الانجراف في تيار الوعود الأميركية الذي يُخشى جانبه. إن وقفة مع راندل الأميركي، والمذكور لأكثر من مرة، ضرورة أخلاقية وثقافية في هذا المضمار، فكتابه الضخم نسبياً (٤٦٠ صفحة مع المصادر والتعليقات والتوضيحات، من القطع الوسط والخط الناعم في طبعته العربية)، يشكل في الكثير من صفحاته، لا بل وفي فصوله رثاء لما عليه الكرد من توضع تاريخي وإشكالية علاقة وهدر القيمة الإنسانية، وهو بدايةً، لا يخفي حداثة عهده بالكرد، نعم الكرد اكتشاف حديث بالنسبة إليه، إذ جاءته فكرة تأليف كتاب عنهم، وهو سائح في جزيرة، حيث تبدو فكرته تلك، وكأنها رحلة سندبادية في عالم حافل بالمفاجآت، كما يقول لزوجته (إليك فكرتي: أسلط الضوء على إحدى المناطق المنسية في الشرق الأوسط، وأقوم بجولة على غرار جولات القرن التاسع عشر، في بلد غير موجود، وأمضي فيه ثلاثة أشهر ثم أغادر. كان علي أن أدرك أن هذا المشروع خيالي)[٤٧]. إن إغراء الفكرة يتضافر مع إغراء السفر والمغامرة، حيث العبارات التي توضح الرغبة المفاجئة، تبدو على غاية من الطرافة والجدة، خصوصاً أن هيئة الرجل الرحالة من نمط القرن التاسع عشر، متخيلة، وفي الوقت نفسه، يبدو الرحالة ذاك غير مجرد مما يغذيه من تصورات وأساطير تدفع به، في خضم واقع، محول في الغالب أسطورياً، وإن كان الهدف يتضح لاحقاً، عندما يحدد ما هو ناوٍ على القيام به أكثر، لكون الأكراد بدوا مسببي أذىً، ولكنهم من فرط بؤسهم لا يتوانون عن فعل ذلك[٤٨]. وهذا الضرب المركب من إلحاق الأذى بالآخر، ولفت نظره بوصفه قادراً على تفهم مأساتهم، يقابل ما يعتمل في داخله من شعور مركب بدوره، مكون من التوق إلى العالم المنسي (كما يسميه) والتعرف على الجغرافيا ذات الطابع الأسطوري والغرائبي، لكأن راندل في استهلاله يحيل ما هو منسي إلى متذكر، وهو أسلوب مألوف في جملة الأدبيات التي يتميز بها كتّاب يزاوجون بين الإشفاق النظري قبل البدء بالكتابة والتشدد في الكتابة لحظة معاينة الواقع دون التخلي عن إظهار التأسي في ما يحصل، وتتجلى مكاشفة الواقع ومواجهة المعنَى مؤثرتين (لقد بكيت وأنا أستمع إلى مآسي الأكراد التي تغرق المرء في كآبة تفوق تلك التي تسببت بها الحملات التأديبية، وما أدت إليه من خراب هائل في آلاف القرى الصغيرة التي كانت في ما مضى عصب حياة كردستان وجوهرها)[٤٩]. لكن ذلك يكون في البداية، إذ لاحقاً يسعى راندل جاهداً إلى إبراز شخصيته الناقدة، التي وإن شابها حضور عاطفي معين، سرعان ما تبدو العبارة ذات

الرنين العقلي النقدي وقد أحكمت خناقها على المشهد العاطفي نفسه، كما في الإشارة عن الحديث المنصبّ على جسارة الكرد التي تفضي بالنتيجة إلى ما هو مؤلم (لكن عند تفحص هذه الثورات، يتبين للمراقب حجم الأخطاء القديمة المرتكبة مراراً وتكراراً، والتي حكمت عليها منذ البداية بالفشل)[٥٠]. لاحقاً، وفي ضوء المتقدم، يستعرض راندل التاريخ الكردي المخفي والمتداول على هيئة مشاهد مختصرة ومتداخلة، منتقلاً من تصعيد بالحدث، وخفض له، كما لو أن البداية هي التي حكمت على التالي من بعدها، إذ إن كل ما يستعرضه من لقاءات وصعوبات اعترضته، ومفارقات، تضفي على العبارة السابقة، والتي تضع الكردي بين بداية ناطقة محكومة بالأمل، ونهاية محبوكة بالألم، دون التخلي عن التذكير بذلك الكم الكبير من المعلومات والأشخاص الذين التقاهم كردستانياً، وحتى قبل دخوله كردستان، هذه التي تبدو فاعلة في رسم المخطط الذي عليه الالتزام به. إن راندل يرى أن من الصائب توجيه النقد إلى أي كان من المسؤولين الكرد، مهما علت مرتبته، سواء كان البارزاني أو غيره، كما في فصل (جمعية كيسنجر الخيرية) الذي يمتزج فيه ـ كعادة معظم فصول الكتاب ـ الشعور بالمرارة مع الخوف مما يتعرض له الكرد، وقد صمم على اكتشافهم، زائد الهزء الناجم عن الغفلة التي تلازم الكردي في أكثر الحالات حاجة إلى اليقظة والتنبه، وهو في وضعه يتصرف كما لو أن الذين ينتقدهم قادرون على التصرف كما يرتئي، وهي مرارة تضاف إلى مرارة واقع ما يقوله الآخر ويعتقد أن المسائل المطروحة يمكن حلها، بعكس من تعنيهم في الصميم. وهي حالة لا تعني خلو قول القائل من المعنى، فلكم يشعر القارئ، كما أرى، بحرَفية الكاتب وذلك الأسى الوجداني في بنية المسطور، إلا أن تصور الآخر بنزعه من تاريخه أحياناً يكشف مقداراً كافياً من الغبن الملحق به، والكرد بصورة عامة عانوا الكثير من هذا الغبن، على صعيد الحياة اليومية، ومن خلال من تعرض لهم بالكتابة هنا وهناك، إلا أن الانسيابية في الكتابة تنتهي في كل خطوة تخطوها، بتساؤل أو استغراب من خلال تمرّ يصطدم بالواقع، كما في نقده الحادّ الموجّه إلى دولته العظمى، وكيف أنها تعتبر ما تقوم به، هو مثال الصواب، وفي تركيا بالذات، حيث الساسة والضباط الأميركيون يمارسون ما هو مطلوب منهم في واقع، بعيداً عن كل مجريات الأحداث تلك التي تحدد الوجه الكارثي الخاص بالكرد (وفي كل مرة كنت أشعر بالذهول لعدم اكتراثهم بما يجري من حولهم) ومن ثم (وعلى امتداد السنوات اللاحقة، عمدت الإدارات الأميركية المتعاقبة إلى تغيير التبريرات التي استخدمتها للتغاضي عن قمع تركيا للأكراد)[٥١]. ترى

هل يكتب تقريراً عما يجري أم يوجه نقداً لما يجري، أم يجمع بينهما؟ في الحالتين، لا يخفى، ومن خلال الكتابة، ما يمكن للمرء أن يشعر به مصدوماً بمجريات الأحداث، على غير توقع، فحيث يعيش على آمال معينة، وحيثما كانت الآمال هذه متجاوزة حدود الكائن الفرد، ومغطية لرقعة من الأرض، تخص جماعة بشرية معينة، ومتنازع عليها، لا تعود الآمال تلك قابلة للتحقيق في صيغتها الفردية أو يحلو للجماعة البشرية أو أكثر (وأركّز هنا على الكرد كمفهوم إثني) بقدر ما يكون توقع خيبة الأمل أكثر واقعية. وأميركا ذاتها تتعامل مع الأحداث والتاريخ المكتوب الخاص بها، وما يخص العلاقة الجدلية بين كل من الأمل والألم، وفق منطق تميزت به ولا زالت، ما دامت إلى يومنا هذا، ومنذ أكثر من نصف قرن، القوة الأعظم كونياً، وهو: اعتباراتها الخاصة للحق ونقيضه، للخير والشر، للحرية والسلام، للضحية والجلاد.. والآخرون أحياناً أو غالباً يقيّمون الموضوع، كما لو أنهم شركاؤها في ما تقدم، متجاوزين سياسات القوة ومعاييرها الأخلاقية بالنسبة للدولة هذه أو تلك منذ قدم التاريخ. وفي حال الكرد يبدو الموضوع أكثر تعقيداً، باعتباره يتشكل في ظلال دول تعيش تعارضات مصالح فيما بينها، وداخل تاريخها الذي يختلف (في المنطقة)، وربما كان الكرد الوحيدين الذين يُشعرون ممثليها أن الوحدة رائعة وذات نجع، في مواجهة خطر مشترك وليس قوة موجهة (رغم أن الخطر بالذات له بعد قوموي، إن جازت المفردة)، وأعني بذلك الدول التي يعنيها أمر الكرد فيها وداخلها، وما داموا أنهم يشكلون نظاماً معتقدياً وعاطفياً وقيمياً وتاريخياً مختلفاً بصورة ما، وهذا يهم الدول المذكورة، وأميركا في رأس القائمة، إذ تعتبر نفسها جامعة الدول، وأحياناً النظم، ومفرّقتها بحسب المستجدات الظرفية. وفي وضع تركيا، تتجلى الحالة الكردية ذات علامات فارقة أكثر، انطلاقاً من الوضع الجيو ستراتيجي والحضور الديموغرافي الكردي، وانعكاسات أي تغيير في الداخل التركي على دول الجوار، ووضع الكرد، ولهذا تتصنع العمى، لأنها تبصر الوضع المذكور، وهي ترنو إلى البعيد، إلى المردود العملي على كل إجراء متخذ لقاء ذلك، وهذا ما يخلق إرباكاً للذين يراهنون على الوقت كثيراً من الكرد، وربما يعدّون الأيام، وهم يتخيلون تركيا وقد تخلت عنها دولة العم سام، وهذا وهم، ما دام هناك ما يغري بالبقاء وفق السياسة القديمة المطعمة بين الحين والآخر برتوش تخفي ما في الباطن، وفي إثر ذلك، سيستمر النزيف الكردي في تركيا وخارجها، وبالمقابل الضغط المتعدد الصور على الكرد، كلما ألحوا على حركة التاريخ بالتسارع، وعلى المعنيين بالمزيد من الطلبات المعروفة منذ عقود زمنية طويلة،

بالنسبة لتصوراتهم الجديدة عن القومية والشعب والدولة راهناً، وكان توقع تعرضهم للمزيد من المآسي ونعي الذات والوقوع في أخطاء تقود إلى سواها أكثر، كونهم هنا يسعون إلى تعزيز مواقعهم ويصدرون أحكاماً، متناسين وضعهم الذي يضمهم، ويخضعهم لمن هم يمثلونهم في الصميم.

وما يتطرق إليه راندل، لا يكاد يخرج عن هذا المنحى، إلا أنه يبدو أحياناً (وهذه هي صفة الرحالة القادم من الخارج) ينسى أو يتناسى ما هو مقدم عالياً وباحث فيه، وأعني البنية السياسية والتاريخية والإثنية والجغرافية المركبة للكرد، كما في نقدهم لأخطائهم، وهم لا يحسنون التعامل كما يجب مع من يعتبرون خصومهم أو أصدقاءهم، مع جهات كثيرة في العالم بالقرب منهم أو بعيداً عنهم وما لذلك من ردود أفعال سلبية، بما فيها إسرائيل، وإشكالية العلاقة معها، وهو يشدد عليهم لأنهم بعيدون عن معاينة التاريخ وما حولهم بطريقة أكثر عقلانية (فالعديد من الأكراد يخشون مرحلة جديدة من القمع في المستقبل القريب، من جانب دول المنطقة التي قد لا يجمعها شيء بقدر ما تجمعها الكراهية الشديدة للأكراد والقومية الكردية. ويبدو أن التشاؤم يدفع الأكراد إلى اعتبار أن الغرب سيتخلى عنهم بالتأكيد عاجلاً أو آجلاً)[٥٢]. في الحالة هذه يضع الكرد طي تاريخ مختلف عما يعيشونه، فقد تعرضوا لنقده في مختلف الحالات، وها هو التشاؤم المرتكز على اعتبارات تاريخية وتجارب ووقائع لا زالت طازجة بحداثتها الأليمة، يعبر عن عقلانية تستشرف ما يجري، وما يمكن أن يجري، وكأن راندل (الصديق) الذي يتمنى أن يعيش إلى ذلك اليوم الذي يبصر فيه (أصدقاءه) الكرد وقد ضمتهم دولة واحدة[٥٣]، تعب هو نفسه مما عانى وكتب، فبات اعتماد الأحكام القيمية أكثر تبصرة عنه. لكن كل ذلك لا ينسي القارئ ما لكتابه من حصافة وبراعة في تصور أحداث تاريخ مختلف عليه أشد الاختلاف، إلّا أن الممكن طرحه هو أن كتابه صدر سنة ١٩٩٧، في طبعته الإنكليزية، وفي ضوء التغيرات العاصفة، كيف هو موقفه الآن، ماذا كتب عن هؤلاء الذين نسَبهم إلى منطقة منسية بعد ذلك، وهل التزم سياسة الرحالة، كما سمى نفسه، ذاك الذي ما إن يخرج من منطقة ما، يكتب ما شاهده، وكأن المكتوب خلاصة الرؤية، أم يحضّر لجديد خلاف الرحالة المذكور؟

الهوامش

(١) انظر ابراهيم محمود: **الشبق المحرم ـ أنطولوجيا النصوص الممنوعة**، منشورات شركة رياض الريس، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٢ الفصل المسمى (العرب: كلمة السر المهجرة في التاريخ).

(٢) انظر خليل عبد الكريم: **العرب والمرأة حفرية في الأسطورة المخيم**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١٩٩٩/١، ص ٦٥ ـ ٦٦ ـ ٧٠ ... إلخ.

(٣) انظر حول ذلك: روملیه ـ بودولني: **الإثنوس والتاريخ**، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٨، ص ٥٤ ـ ٦٨ ـ ٧٠ ـ ٧١. وكذلك جمال رشيد أحمد، في: **لقاء الأسلاف**، المصدر المذكور، ص ٣٦ ـ ٧٠.

(٤) انظر جمال رشيد أحمد ـ فوزي رشيد: في المصدر المذكور، ص ٢٨٨. وهذه المعلومة التاريخية مدونة في مختلف الكتب التاريخية الخاص بالكرد قديماً.

(٥) كما يقول كيلنك، ويمكن ذكر غيره، مثل (الميجرسون، راولسن، أرنولد ولسن.. إلخ).

(٦) انظر كمال أحمد مظهر: في مصدره المذكور، ص ١٧.

(٧) كازانتزاكي، نيكوس: **زوربا: زوربا**، ترجمة جورج طرابيشي، دارالآداب، بيروت، ط٤، ١٩٧٩، ص ٢٩٨.

(٨) راندل: **أمة في شقاق**، ص١٤

(٩) سعيد، إدوارد: **الثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدم له: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ٦٠.

(١٠) انظر حول الوقائع المحيطة بـ (جالديران) وتداعياتها ديفيد مكدول: **تاريخ الأكراد الحديث**، المصدر المذكور، ص٦٤ ـ٧٥ على الأقل.

(١١) انظر حول ذلك بتوسع مرسيا إلياد: **المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة**، ترجمة: نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٨٧، ص ٣٩.

(١٢) أشير هنا إلى **(لا أصدقاء سوى الجبال)** لـ: هارفي موريس وجون بلوج، ترجمة راج آل محمد، مراجعة وتقديم: هادي العلوي، طبعة بيروت، د.ت، والكتاب يتناول موضوعات عدة في أكثر من منطقة كردية.

(١٣) راندل: المصدر المذكور، ص١٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص٣٥.

(١٥) مكدول، ديفيد: المصدر المذكور، ص ٦٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٧) انظر حول ذلك، في المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٨٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٩) المصدر نفسه، المعطيات ذاتها.

(٢٠) انظر كمال أحمد مظهر: المصدر المذكور، ص ٤٣.

(٢١) خالفين، أ: **الصراع على كردستان ـ المسألة الكردية في العلاقات الدولية خلال القرن التاسع عشر**، ترجمة د. أحمد عثمان أبو بكر، جامعة بغداد، ١٩٦٩، ص٤١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٤٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ٤٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٢٦) مظهر، كمال أحمد: في مصدره المذكور، ص٤١.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٢٨) جعفر، د.مجيد: **كردستان تركيا**، ص ٩٥.
(٢٩) مظهر، كمال أحمد: في مصدره المذكور، ص ٧٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٣١) جيغالينا، أولغا: **الحركة الكردية في العصر الحديث** (بالاشتراك مع آخرين)، ترجمة: د. عبدي حاجي، دار الرازي، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص ١٤٤.
(٣٢) تودوروف: **نحن والآخرون**، المصدر المذكور، ص٤٤٣. ومن الجدير بالتذكير، أن تودوروف هذا، بلغاري الأصل، فرنسي الجنسية، وهو في كتابه هذا، يمارس تحليلاً نقدياً على طريقته السيميائية، لمجموعة من الكتاب الفرنسيين، وكيفية تصورهم وتقييمهم للشعوب الأخرى، كما في حال فيلسوف الطبيعة روسو، والروائي نصف الاستعماري شاتوبريان، وهو يتمم كتابه الآخر (أميركا ومسألة الآخر)، الذي يتعرض نقدياً لتصورات الأوروبيين عن أميركا، وخصوصاً مع كريستوف كولومبس، قبل أكثر من خمسة قرون.
(٣٣) انظر جورج قرم: **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية قانونية مقارنة**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٩١ ـ ٣٤ ـ وكتابه الآخر مهم بدوره في هذه المنحى، وهو (**أوروبا والمشرق العربي: من البلقنة إلى اللبننة تاريخ حداثة غير منجزة**)، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٠، القسم الأول خصوصاً (في انهيار الأمبراطوريات).
(٣٤) انظر حول ذلك تقديمي لكتاب مكدول في طبعته العربية، المصدر المذكور، ص ١٢.
(٣٥) خالفين: في مصدره المذكور، ص ١٢٢.
(٣٦) مظهر، كمال أحمد: في مصدره المذكور، ص ١٨٩.
(٣٧) انظر مكدول: في مصدره المذكور، ص ١٩ ـ٢٠.
(٣٨) مظهر، كمال أحمد: في مصدره المذكور، ص ٢٨.
(٣٩) لازاريف: في (**الحركة الكردية في العصر الحديث**)، المصدر المذكور، ص ٨٤.
(٤٠) مظهر، كمال أحمد: في مصدره المذكور، ص ٣٣.
(٤١) راندل، جوناثان: في مصدره المذكور، ٣٥٤.
(٤٢) حول ذلك، يمكن مراجعة كتاب الدكتور يوسف الحسن: **البعد الديني في السياسة الأميركية تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأميركية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، الفصل الثاني تخصيصاً، ص ٣٥ وما بعد.
(٤٣) يشكل كتاب السفير الأميركي، وهو كتاب مذكرات في تركيا ما بين (١٩١٣ ـ ١٩١٦): **هنري مورغنطاو: قتل أمة** ـ ترجمة د. الكسندر كشيشيان، شركة دلتا، حلب، ١٩٩٠، نموذجاً حياً عن ردود المؤسسة السياسية الأميركية المباشرة، على لسان سفيرها، وما في الكتاب من حدة وموقف

(تحقيريين) مفرطين، للعنصر التركي، ولاحقاً من معه، من الأكراد (القبليين المتوحشين)، ودون التقليل من الفظائع المرتكبة بحق الأرمن والأكراد والسريان وغيرهم. انظر مثلاً ص٢٢ ـ٣٢ ـ٤٨... إلخ.

(٤٤) خالفين: في مصدره المذكور، ص ١٥٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ١٥١.

(٤٦) قطعت تركيا العثمانية علاقاتها الدبلوماسية مع أميركا بضغط ألماني، في ٢٠ نيسان ١٩١٧، رغم أن العلاقات التجارية استمرت دون انقطاع، وبتزايد ملحوظ، كما يظهركمال أحمد مظهر، في مصدره، ص ٧٥.

(٤٧) راندل: في مصدره المذكور، ص ١٥.

(٤٨) المصدر نفسه، المعطيات ذاتها.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥٠) المصدر نفسه، ٢٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

(٥٣) المصدر نفسه، المعطيات ذاتها.



الكردي في الخطاب العربي القديم الحديث

(أهدي هذا الفصل إلى الصديق العربي الدكتور شاكر خصباك واضع أكثر من كتاب عن الكرد عموماً وفي العراق خصوصاً منذ أكثر من ثلث قرن)

(هل هناك هوية كردية؟ هناك واحدة طبعاً وقديمة، ولو أن الأكراد يغالون في تجذيرها تاريخياً آلاف السنين. أما عددهم فيثير مشاكل حادة كخريطة تواجدهم)

غسان سلامة: المجتمع والدولة في المشرق العربي، ص ٧٦.

الكردي بين الصورة والتصور عربياً

من خلال قراءتي المتواضعة للتاريخ العربي الإسلامي، ولأدبياته الاجتماعية والسياسية والأدبية والنقدية والميثولوجية.. إلخ وإنجاز ونشر مجموعة مؤلفات في الحيّز المذكور، وما تيسر لي منها حديثاً بالمقابل، أجدني مندفعاً إلى القول بأن معرفة الكاتب العربي الفعلية للكردي إجمالاً بالكاد تبز ما كان سلفه العربي الإسلامي يدوّنه عنه قبل قرون عدة وأكثر.

إن لي أسباباً في هذا المنحى، ولعل من بين هاتيك الأسباب، أن الدولة العربية الإسلامية، كانت تجمع إلى جسدها صفتين، هما علامتان فارقتان، بمثابة جناحين: العربية التي تؤطر

الإسلام بوصفه عربياً، حتى في أكثر مراحله اغتراباً عنها، ما دامت اللغة تتحرك في ظله، لا بل الإسلام هو الذي كان يتجلى هكذا، فالعربية لغة القرآن والثقافة المسموعة والمكتوبة غالباً، وكل ذلك يوجد ويؤسس إشكالية علاقة كبرى ثنائية الطابع بين العربي وسواه (والكردي ضمناً بوصفه الآخر) حتى لو كان (سواه) هذا: صلاح الدين الأيوبي، إذ كان يتحرك طي ثقافة دينية إسلامية، ولكنها عربية في مسمياتها الرئيسة، عبر ارتهانه الذاتي وخلوصه لمركز متمثل في خليفة بغداد، حتى لو انبرى أحدهم قائلاً: لم يكن العربي كحضور إثني هنا ممثل نفسه، في مختلف مراحل التاريخ (تاريخه المنسوب إليه)، ربما لوجود قياس يستعان به، وهو نمذجته لعصر معين وتجسيده في ذاته، مقارناً إياه (العصر الأموي تحديداً)، وهذا القياس يفصح عن وجود نوع من المركزية في إهابها الإثني العربي، استمر دون انقطاع، وهو ينوس بين رجحان كفة الواقع لصالحه على الضد مما يشتهي ويريد وثقلها عليه، على الأقل عبر لغة عربية لم تنقطع، بغضّ النظر عن فاعليتها، وإلى هذه اللحظة، إذ أعتمدها في الممارسة القولية الشفاهية والكتابية، أي أستعمل لغته ككردي، وهي ظاهرة تاريخية واحتوائية مهما كان موقعي الرمزي فيها، لكأنني امتداد له، بل أنا هكذا واقعاً، وأعنيه عبر لغته كسلطة معيارية متعددة المهام لا تخصني وحدي، فأحال إليه، مهما كان نوع الإحالة هذه، وتشمل سواي كمسلم كردي، ما دام يخضع للغة القرآن، ويقيم أوده الاعتباري: الاجتماعي أو القيمي العائلي والأعرافي المتداول... إلخ، انطلاقاً من اللغة التي تستخدم طوع مفردات كثيرة: عربية تطعّم لغته، وتوجّهه مقتدياً أنى اتجه وحل. و:الإسلامية، وهي التي تؤطر (بكل ما تعنيه الكلمة الجامعة من دلالات من وضع المسلم الكردي ـ نموذجنا ـ هنا داخل دائرة من المفاهيم والتصورات والعلاقات والثقافة المستهلكة والمتوارثة وتقسيم العالم أبدياً: المسلم وغير المسلم، المؤمن والكافر، دار السلم الخاصة به، ودار الحرب الخاصة بغيره حتى لو كان كردياً من غير دينه، كما هو العربي الذي يقيس الإسلام بالعروبة ولو بدا داعية إسلامياً)، مجمل ما يتفكره ويقيّم من وما حوله من سلوكيات مختلفة، لكن الصفة (الإسلامية هذه) تنطق بالعربية، وتتمنطق بالكثير من مقوماتها، وإن زحزحت جانباً في الإساءة إلى العربي نفسه، بوصفه الأصل المعتبر للإسلام، في معظم ما يعرف به: في النشء والتكوين خصوصاً. حيث ينحصر المقروء في سياق (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مرذولة) بيرونياً، أو المدينة المنشودة بوصفها الفاضلة فارابياً، أو تلك التي تدور حول نفسها تتحضر ولا تني تتصحر، أي تتبدْون لتبدأ من جديد خلدونياً.

الكاتب العربي اليوم، بوصفه المثقف، أو المفكر، أو عالم الاجتماع، أو الناقد المتعدد الاهتمامات الكتابية، تأخذ العربية في نشاطه الثقافي البعد الذي يوصله من الجانب الآخر بسلفه، فسواء حضرت إلينا القومية أو الإسلامية تلك التي تتبدى منزوعة الانتماء القومي، وهي تستخدم اللسان والحصان والمكان العربي (أعتبر الحصان: الوسيلة أو الأداة، أما المكان فـ:مهد الإسلام، انطلاقته، بؤرته التي انتشر من خلالها في الجهات الأربع)، أو ما يسمى بـ(الليبرالية، وهي النسخة الأوروبية المزيفة بأكثر من معنى)، فإن السنّة المتّبعة هنا تخص جماع ما يشغل واعية هذا الكاتب، أعني ما يبقيه قوياً مستقلاً في صنع القرار الخاص به، ما يشد الآخر إليه، ما يجزمه وينصبه ويوقفه لصالحه. ثمة مركزية فارهة هنا إذاً. أشدد بالتالي على مقولة أشتغل عليها مذ بدأت بالكتابة، وأطورها، وهي أن العربي (حيث لا يمكنني ادّعاء انفصالي عنه، كوني لا أتحدث عنه وأكتب بلغته فقط، بقدر ما أعيشه، وأعاني كثيراً مما يعاني بوصفنا شريكين مع غيرنا من أمثالنا، في تربية قلمت فينا الكثير مما ينمّطنا، وخندقت أفكارنا ومشاعرنا إزاء الآخر من المختلفين معاً ومخالفين: فرقياً ومللياً، وأقرب المقربين إلينا من بني جلدتنا من دين آخر، وسلطة أذاقتنا مر عذابها، وباتت حاضرة فينا بمعان عدة) يفكر في عربيته كانتماء تاريخي وإثني تمايزي سواء وعى لذلك أم لم يعه، كما لو أن التاريخ في وضع سكوني، عند تحليل غالبية مواقفه ونصوصه المكتوبة، معتبراً، وإن لم يسمّ، كأن ما يتفكره ويعيشه يعني من حوله كذلك، ولهذا تبرز قضايا عديدة ينظّر لها، أو يتم التعرض لها مجتزأة من سياقاتها التاريخية، وفق تاريخ خاص عاشه، فالديموقراطية تختلط بالشورى، وإذا كان علمانياً فبتوسيع حدود المجتمع ورفع سقف السلطة، لكن دون الحديث عن وضع الإثنيات تاريخياً، وعلاقة العربية بالكردية، أو بالعكس، وهذا يندر استخدامه، بوصف ذلك شعوبية مستحدثة، والقومية المطروحة للنقاش تبدو كوسموبوليتية في الغالب،كون القومية العربية منظوراً إليها سمحاء، لا تستند إلى مفهوم عرقي معين، ولسان حال أحدهم هنا وهناك يستمرئ الحديث المنسوب للرسول في موجزه: (من تكلم العربية فهو عربي) كعلامة فارقة عربية ضيافية أكثر من غيرها، ولكنه قول يرتكز في جوهره على تاريخ دوّن لاحقاً نسبياً وهو أن العرب العاربة في الأصل انقرضوا، أما الموجودون فهم إما مستعربون أو متعربون، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فهو يحتاج إلى ضبط، فنسبة قياس المتكلم بالعربية كقيمة، لا تعادل نسبة قياس المعتبر عربياً، فهي دونها مقاماً، وهذا الكرم في التجنيس ذو صفة براغماتيكية احتوائية تماماً، ويمكن لقارئ (العصبية القبلية)

لإحسان النص، و(العقل السياسي العربي) لـ محمد عابد الجابري، أو كتاب لا يخلو من تنظير وهم قومي عربي معاش، هو (نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة) لـبرهان غليون، ملاحظة المفارقات المختلفة في السياق المأتي عليه. كون المدينة العربية الإسلامية ليست المدينة المؤسسة، ومثقفها وإن ثورياً فهو خارجها، وإن دخلها فالعمامة بكل دلالاتها الأحادية الجانب، تنتظره في الغالب كذلك.

ترى أين يقع الكردي في الجغرافيا الذهنية للكاتب العربي المعني بما نتحدث عنه؟ وفق أي عقلية تخومية يمكن تحديد إحداثية الكردي في خارطته التي تملأ عليه تفكيره؟ إن الغالبية من المثقفين العرب ممن كتبوا في هذا المجال، لم يتناولوا الكردي كشخصية اعتبارية (لها مقوماتها الخاصة)، فالكردي في أحسن الحالات وأفضلها، له ما له وعليه ما عليه كغيره ممن يعيش بين ظهرانيهم في المجتمع العربي، فهو هنا قادم من الخارج، ومقيم في الداخل، وتتم دراسته وفق تصورات تتناوله باعتباره الموضوع الذي يمكن تقليبه على وجوه، وكأنه المادة المدروسة، وليس المختلف، والمشحون بأفكار ومشاعر خاصة مختلفة، وإذا كان مقيماً في الخارج، فتصوره جار من خلال ما هو مقروء معروف عنه في الأدبيات المتداولة ماضياً وحاضراً، إنه المواطن المجرد من الجنسية التي تمثله، واللغة التي تعنيه عن قرب ولكن لا تعني سواه إلا بوصفها تندرج في إطار لزوم ما لا يلزم، فكل تمايز هو علامة استعراب ومبعث حيرة وشك في ما يخطط له، المتحدث هنا هو التاريخ الذي يعتّم عليه كتصور، والجغرافيا التي تقتطع باسمه، كصورة خاصة به، ولكنها غير موجودة، وداخل هذين العالمين تكون الصورة المشوهة والتصور المفعّل عنفياً. يظهر الكردي بعبعاً في نظر السلطة، تخيف به حتى أكثر مثقفيها ديموقراطية في الواقع، وفي محيطه العربي، ليرتدّ إليها، مدافعاً عنها، لأن هناك من يهدده هو نفسه في مبادئه، لذلك يندر وجود من خالط الكردي المختلف عنه حقيقة، فثمة خواف كردي، هكذا أسمي صراحة، وأعتبر في هذا السياق أن من بين أهم الكتب التي أُلِّفت ووضعت عن الكرد، هما (أمة في شقاق) للأميركي جوناثان راندل، و(تاريخ الكرد الحديث) للإنكليزي ديفيد مكدول، منذ أقل من عشر سنوات، عبر احتكاكهما المباشر والخطر به، رغم كل ما يمكن توجيهه من ملاحظات إليهما.

أقول مجدداً، إن ما يعني المثقف العربي هذا، هو ما يعانيه في مجاله الأوسع، فهو المعارض للسلطة ما دامت لم تلغ المسافة الفاصلة بين الأمة والقومية (أن تكون القومية

العربية مطابقة للأمة العربية)، قومنة العربية هي التمحور حول أصل غير موجود في الأساس، ما دامت مفردة (القوم) تركز على علاقات القرابة المباشرة (بحسب تعريف وتوصيف زكي الأرسوزي)، وحول جغرافية صنعها التاريخ، كما في المفهومين المائيين (من المحيط إلى الخليج) حيث تتجذر حدود الأمة العربية، لا استثناء هنا، يغدو البربر والأقباط والكرد عرباً، وهم في كل حال أقليات. الجغرافية في مجالها العربي القومي في حد ذاتها تصور، ابتداع تاريخي سياسي، والتاريخ بالمقابل هو الشبح القومي العربي المرغوب في المجال الجغرافي الموسع، واللاغي لما عداه، ولهذا، وكما أن الإسلام يجبُّ ما قبله، لا بل يجبّ الكثير مما يعنيه، فهو أمة ثلاث وسبعين فرقة، ثلاثة وسبعين نظاماً، ثلاث وسبعين قبلة متحركة، ثمة إسلام واحد صودق عليه، وشطب على البقية، أو جرى تهميشها أو تكفيرها، والحالة لما تزل سائدة، كذلك القومية العربية في فرقها، في من يمثلها أصدق إيديولوجياً من غيره، وهي تجبُّ ما عداها، في مثلنة ذاتها ما دامت تتظلل إسلامياً، إذ بطريقتها هذه تمارس تفريداً بحقيقتها المتصورة، وتضحي بصورتها المخضبة بدماء ضحاياها، ومن أقرب المقربين إليها، وهنا تكون الحدود مسورة، ومطوّبة قومياً، حيث لا وجود للكردي، إلا بوصفه الكائن الخارجي، فالذين تحدثوا عنه، في معظمهم، وضعوه في خانة الأقلية، والأقلية في العرف الإسلامي ـ القومي العربي، تعيش حالة شتاتها الداخلي، وعقدة نقصها تجاه الأغلبية، وتتهيأ متوثبة باستمرار للانتقام، أو تكون في حالة شبهة. هكذا يقول التاريخ الحي، فهي ليست أكثر من مفهوم (أهل الذمة) من جهة الارتباط بمن هم أهل لهم، أي أولو أمرهم، والمتمعن في مواقع الأقليات، كما يسمونها، يجدها في الأطراف (فالبربر والأقباط والكرد طرفيون بالنسبة للأمة العربية التاريخية)، والطرف معرض للضرب وللبتر عند الضرورة، بعكس القلب في التصور الإسلامي والقومي، كما في (قلب العروبة النابض)، الكثيرون لا يعرفون الكردي في ضوء ما تقدم، إلا وفق معلومات يتم تداولها عنهم (ووفق المسعودي الذي استحال المرجع الرئيس للكثير من متتبعي الأنساب أو التاريخ عربياً، ليس الكردي إلا سليل جنّي أو كائن خرافي أو هجين مشوه)، وحديثاً ليس الكردي ساكن جغرافيا تخصه، هكذا نصت الدول التي تقاسمته وهو طيَّ جغرافيته، فلا صورة له، بما أن الصورة من مادة مجبولة بمقومات واقع، وتاريخ حي يمثلها، أليس آدم في الاعتبار الإسلامي مجبولاً من التربة الحجازية درة التراب الكوني كما هو معلوم؟ لهذا لم يبق إلا أن يحل في التصور، عبر من يمثله ووفق ثقافة عصية عليه، مثلما هو مقدم: عصياً على وفي التاريخ، وكل

حركة تنجم عنه ترتد إليه، بوصفها نبذاً للمركز، للقلب، لهذا فهو المعرّف به: المتمرد، العاصي، الشاق عصا الطاعة، المتآمر، العميل... إلخ، فصورة القومية العربية والإسلام المعمول به عربياً ينتجان باستمرار التصور الخاص بالكردي، كعائق تاريخي، وكارثة جغرافية، إن سمي باسمه وطن ما. وكل هذه الصفات تجد ما يغذيها حدودياً، وعلى هذا الأساس تم التعامل معه، حتى من قبل أقرب المقربين منه عموماً: جغرافياً، طالما العلامة الفارقة: السياسية والأمنية أولاً تجلوه قبل كل شيء، في الوقت الذي يتحدث المثقف العربي عن المخاطر التي تتهدد الأمة الإسلامية، أو الأمة العربية (وفي الحالتين هو معني بها، أكثر من غيره)، والكردي خارج التصور المعمول به، يسعى إلى نسف صورة الواقع بوصفها دستوراً جغرافياً موقعاً عليه، وفق الحدود المرسومة التي تستهلك الكردي، سواء في إبقائه رهينة أقلوياً، أو وقود عنف، أو موضوعاً يترسم عنفياً، ليتم استنزافه إلى أجل غير مسمى، طالما التاريخ بقي خارج أي نقد عملي، والجغرافيا بقيت محروسة من ممثل النظام العربي، وحارسه، والمفوّض باسمه إيديولوجياً، في ظل أخلاقيات يروِّج لها، ومن بين أولى ضحاياها: الكردي بالذات.

في إثر التصور

لا يختلف كاتبان أو مثقفان عربيان، أو معنيان بشجون وشؤون الثقافة العربية بعامّة والعربية ـ الإسلامية بخاصة، حول أن العنف المتبدي سلطوياً ومن يتحدث باسم السلطة، وإن تراءى خارجها، هو المدخل الرحب لمقاربة ما ليس سراً يسم النظام الاجتماعي العربي، وأن الديموقراطية والمجتمع الديموقراطي والعدالة والمساواة حلم كل من يعيش تحت وطأة الدولة الحاكمة باسم قانون معترف به ومعمول به ومصون من خلالها، وعلى طريقتها، فلا موروث يضاهي الموروث العربي الإسلامي ذلك المتعلق بالأخلاق أو القيم الداعية إلى العدل والإحسان والخير والتفاني وتغليب الإيثار على الأثرة، والأخوة والمحبة والمساواة... إلخ، ثمة إمكانية لجمع مجلدات حول ذلك، ولكن فليسع أحدهم إلى تتبع التاريخ المدون لما ذكرنا، والابتعاد عن الاختزال، وما يتعلق بالحرية الفعلية والديموقراطية بصيغتها المألوفة والعدالة الفعلية، في إطارها المؤسساتي أو المعاملاتي، وما يخص الصادر والوارد سلطانياً، وحالة الهدر في البلاد والامتيازات المحفوظة والحقوق المهدورة... إلخ، إن ذلك سيصدمه بالكثير الكثير مما يوقفه عن الاستمرار، وما تم إنجازه من أعمال في مجالات متفرقة: أدبية واقتصادية وسياسية وفكرية عربياً، يرينا تلك الهوة الواسعة التي تفصل باضطراد بين المعتبر

مواطناً وممثل ما يسمى بـ (المؤسسة)، بالكاد وجود استثناءات تشدد على النقيض مما أوردناه، وهنا يكمن المشكل الكبير، ذاك الذي يحيل قضايا المواطنة و(الأقليات كما تسمى) وحتى (أهل الذمة راهناً) إلى موضوعات داخل حدودية، تمس أمن الدولة العليا، أي لا يعود بوسع المثقف البادي التنور هنا الاندفاع في الحديث عن بنية المؤسسة العربية المشوهة، بقدر ما يكبح جماح اندفاعه، وترك ما يخشاه ومنه للمعنيين في الدولة بالذات. إنه لم يبلغ مرحلة الفطام الحقوقي السياسي حقاً. ولعلّي هنا كباحث، أجدني موزعاً اهتمامي بين الذي تناول الكردي في إطاره التاريخي، وما في التناول هذا من حراك مغامراتي، ومواجهة عوائق بحثية ومعتقدية وأيديولوجية، وفي جملة صفاته: الفكرية والاجتماعية والدينية والنفسية، وما في هذا الانهمام من عقبات لها علاقة مباشرة بالمنهج ومدى قدرته الفاعلة على رؤيته لموضوعه بدقة أكثر. وما يمكنني اتباعه هو اقتفاء الأثر ومحاولة قراءته وكيفية بروز الصورة التاريخية والقيمية للكردي وأبعادها الفكرية تالياً، وأنا (ودون ادّعاء) شديد الحرص على ما يكتنف موضوع الكائن الاجتماعي والتاريخي والعقائدي من غموض مشفوعاً بأسبابه وعلله، وخصوصاً إذا كان جلياً في تمايزه، أومعرّفاً به هكذا بصورة معينة أو بأخرى، وبشكل أكثر تخصيصاً حين أقرأ فيه بعضاً مما يخصني، وأنا متواصل معه وجدانياً، وإن كنت على بينة معينة منه بوضعي المختلف عنه.

ثمة مقدار وافٍ من المعرفة في حوزة الباحث العراقي الدكتور شاكر خصباك، وهو يمارس تقصياً أو تحرياً في الكرد تاريخاً وعلاقات وسلوكيات مختلفة، فهو قديم العهد بالكتابة (أكثر من نصف قرن)، وهو أديب ومعني بالتاريخ والجغرافيا معاً، وهذا باد في ذلك المزج بين المعرفة التاريخية الوثائقية والمعرفة الجغرافية وإحداثياتها (له أكثر من كتاب في البحث الجغرافي)، عدا عن اهتماماته بالكرد في الحيّز المذكور، وكتابه (الكرد والمسألة الكردية) ألّف منذ أربعة عقود زمنية ونيّف وتحديداً سنة ١٩٥٩، أما كتابه الآخر التخصصي والمفيد في هذا المنحى، فهو (الأكراد: دراسة جغرافية إثنوغرافية، بغداد ١٩٧٢) ويقع في أكثر (٥٥٠ صفحة)، إلّا أنه يركّز على لواء السليمانية: المدينة الكردية المعروفة، وثمة ملحق بالكتاب، عبارة عن الفصل الأهم بالكرد، والوارد في كتابه السابق، بغية تأكيد اهتمامه بهم. ما الذي أثاره، ويمكن أن يثار من خلال كتابه الأول الذي يهمنا في موضوعنا هنا؟

تبدو كلمة الإهداء ذاتها في البداية ذات رنين وجداني، ولا أقول (دعوي) لوطأة

الكلمة هذه، فهي تخفي خلفها ذلك الجو المحموم من العلاقات التاريخية غير المستقرة، لأن الإهداء كثيراً ما يشبه الشيفرة التي تحتاج إلى معرفة خاصة لتفكيكها، وهي هنا تشي بما هو مرغوب فيه، تجاوزاً لواقع فاض بالكثير من الآلام والحساسيات (إلى إخوتنا الأكراد الذين آخانا وإياهم تأريخ طويل حافل بالعمل المشترك لتحقيق حياة أفضل، والذين توحدت في الحاضر جهودهم وجهودنا للعيش تحت ظل جمهورية ديموقراطية متحررة تحقق العدالة للجميع، إلى هؤلاء الأخوة الأعزاء أهدي هذا الكتاب راجياً أن يكون لبنة متينة في صرح الاتحاد العربي ـ الكردي الشامخ)[١].

ترى كيف كان الوضع التاريخي والاجتماعي والسياسي للعراق بصورة عامة، والكرد بصورة خاصة، حتى يمكننا بنيان حقيقة مثل هذا الإهداء المذكور؟ أو لنحسن التعرف أكثر على البعد الفكري والمعتقدي وغائيته العملية ثمئذ؟ إن التاريخ الخاص بالإهداء يكاد يشكل شهر العسل في تاريخ العلاقات العربية ـ الكردية، أو الكردية ـ العربية، ما دام الطرفان بصورة خاصة، أفصحا عن مدى القوة الموجودة والقادرة على تذليل كل الصعوبات، وبناء الدولة الديموقراطية. ففي ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨، وكما هو معروف، كان تاريخ مختلف كلياً عن سابقه، إذ انهار الحكم (الأسود) كما سمي وقتذاك، وبرز العراق الجديد، بدستوره الجديد المؤقت، حيث نصت المادة الثالثة من الدستور المؤقت هذا (على أن العرب والأكراد هم شركاء وأن الدستور يضمن حقوقهم القومية في إطارالعراق الموحد)[٢]. وكان ذلك يعني أن بوسع الكرد ممارسة كل النشاطات التي تؤكد وجودهم من ناحية الحقوق والواجبات، وهذا ما تم فعلاً، فالصحافة الكردية تجلت وهي تنتشر باللغة الكردية، وكذلك فإن الحزب الديموقراطي الكردستاني تمتع بمزاولة النشاط الحر في مختلف أنحاء العراق، ولم يعد للعراق أي علاقة بالأحلاف الاستعمارية، وما يدور في فلكها، كـ (حلف بغداد). والدلائل المعبرة عن الديموقراطية برزت من خلال إطلاق الحريات، والإفراج عن السجناء، والكرد ضمناً، وعبّر كل ذلك عن البعد التقدمي الاشتراكي لنظام الحكم المتمثل في حكومة عبد الكريم قاسم، التي ضاعفت نشاطها، بتشكيل فصائل المقاومة الشعبية لمقاومة أي خطر يهدد تجربتها الثورية. وكان للقاء قاسم مع قائد الحركة الكردية مصطفى البارزاني في ٧ تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٥٨، التعبير الأمثل عن الديموقراطية المذكورة، وتخويفها للأوساط السياسية الخارجية في البلدان التي يعيش الكرد في ظلها، وبسبب نتائجها العملية مستقبلاً، والمحاولات التركية بتفجير الوضع في العراق في كانون الثاني/يناير تماماً ١٩٥٩ عبر

عملائها، وإحباطها، بالتعاون بين العرب والكرد خير دليل على ذلك. ويبدو أن التاريخ هذا، كان لافتاً عند الدكتور خصباك، الذي أعتقده اختاره تاريخاً للإهداء تعميقاً للتعاون الأخوي المذكور، وبغية تقديم صورة أفضل واقعية عن الكردي، وقد أدّت قوى اليسار دورها الكبير في ترسيخ الروابط الديموقراطية في عراق جديد، وميل الأوضاع في البلاد نحو المزيد من الاستقرار. لكن هل استمر ذلك؟

لم يكن قاسم الثوري العصري الذي يراهن على الثورة لبناء دولة تتوطد أركان الحكم فيها، لتكون دولة مؤسسات، ودولة دستور بالصيغة السالفة الذكر، بقدر ما كان الحديث عن الثورة محاولة انتقال إلى مرحلة مخالفة في حيثياتها للمرحلة الأولى. ويبدو أن خيانة الثورات الداخلية التي تزعم أنها ديموقراطية في البلاد العربية هنا، سرعان ما تنكشف بوصفها تقدماً دعائياً إلى الأمام عدة خطوات، لكسب ود جماهيري، للرجوع إلى الوراء كثيراً والبدء بالتخلص من الثورة ذاتها في مبادئها الحقيقية والذين جسدوها على أرض الواقع، وكان الكردي الضحية العملية لذلك، أي كان عليه أن يرجع إلى ما كان عليه بوصفه تصوراً أكثر، وخصوصاً بعد صيف ١٩٥٩ (فقد راح رئيس الوزراء وأعضاء حكومته يسمّون الجمهورية العراقية في أحاديثهم وخطبهم بجمهورية العرب، لا جمهورية العرب والأكراد، وينسبون الأكراد إلى عرب الشمال)[٣]، وكان ذلك يعني قلب الثورة أو خيانتها بدقة أكثر، لتكون على الضد مما جاءت به، كما تجلى الوضع عبر القصف الجوي للعديد من المناطق الكردية في أيلول/سبتمبر ١٩٦١، ثم مورس الحصار الاقتصادي، وإجراءات قسرية لمحو كل طابع كردي في منطقته، ثم جاءت نهاية حكومة قاسم، في ٨ شباط/فبراير (وقد أدى القادة البعثيون اليمينيون المتطرفون دوراً رئيساً في تدبير الانقلاب الحكومي، مع كتلة عبد السلام عارف العسكرية المرتبطة بهم ارتباطاً وثيقاً، وحركة القوميين العرب، وحركة الناصريين ـ الاشتراكيين. وأقيم في البلاد نظام حكم ديكتاتوري عسكري لليمينيين المتطرفين..)[٤].

ومن هنا، فإن خصباك في صيغته الإهدائية كان مشحوناً بالفكر الثوري الاشتراكي، وليس حديثه عن الأخوّة العربية ـ الكردية، إلا من باب تجنيس الثورة الجديدة في العراق، وإبراز طابعها الديموقراطي، أي تجنيس العراق نفسه إثرئذ، وأزعم أن كتابه صدر في الفترة التي شهدت تحولات متسارعة أو خطوات عملية في تطبيق الديموقراطية سياسياً، لهذا بدا الكتاب امتداداً للتحولات تلك، متغذياً بـ(الحقنة) الديموقراطية، لكونه وجد لنفسه المجال

الرحب ليؤكد هو ذاته، لنفسه وللآخر (الكردي)، ما تعنيه ثورة في الإطار الذي تجلت به بداية، وربما جاء إنجازه سريعاً لنشره تجاوباً مع المستجدات التي كان الكتاب ثمرة طازجة من ثمارها، وانتشر لهذا السبب، ولكن ليتوقف سريعاً، ولعل التقديم للطبعة الثانية يفصح عن ذلك، بسهولة، حيث ظهرت الطبعة الثانية بعد عقود زمنية ثلاثة، وفي بيروت هذه المرة (لقد ظل هذا الكتاب محظوراً لفترة طويلة لما جاء فيه من توجه عام لحل المشكلة الكردية غير مرض للسلطات المسؤولة يومذاك. ومن المعلوم أنه كان أول كتاب بقلم عربي يطرح حلاً واقعياً للمشكلة الكردية بعيداً عن العاطفة اللامسؤولة. ص٧).

في ظل الأنظمة التي تعتبر نفسها صمام الأمان للبلاد، وعلامة رقيّها، والمرجعية القانونية العملية في اتخاذ أي قرار أو تنفيذه، تأتي مختلف النشاطات المرئية في الشارع وفي المؤسسة مدموغة بتوجهاتها بصورة ما، وهذا ما يقر به التاريخ العربي الإسلامي، وما كان للخليفة من دور في ترتيب وضع معين: اجتماعي أو سياسي أو أدبي نفسه، أو تشذيبه أو تقليبه أو تعطيبه، كون ظل السلطان الذي لا ظل سواه، في ضوء التاريخ المذكور، هو الملاذ الآمن لمن يريد والنابذ كذلك، وكتاب خصباك، يمتح الكثير من مقومات بنائه من الفترة القصيرة، والتي كانت كافية، كما أعتقد لإنجازه بحماسة مشهودة له، ليؤكد حماسته للثورة، وتضامنه العملي معها، وذلك من خلال صياغات تترجم البعد السياسي الخطابي فيه، وبدءاً من التوطئة (كثر الحديث في هذه الأيام ـ والعراق يمر بعهده الجديد ـ عن الأخوة العربية ـ الكردية، وبدأ عرب الجنوب وأكراد الشمال يجهرون برغبتهم في مواصلة وحدتهم التي تكونت في ظروف سيئة. مس. ص٥)، لا بل إن المتمعن في كتابه الآخر المنشور سنة ١٩٧٢، وفي بغداد، وبمساعدة من جامعتها، يلاحظ بجلاء فاعلية النظام السياسي في التقريب أو التبعيد بين كائن وآخر، خصوصاً إذا كانا من إثنيتين مختلفتين، والعلاقة بينهما تتبدى سياسية، أو تكون هكذا بحكم نظرة النظام وتقييمه لها، كما هو (يفعل ذلك). فالاتفاقية المتعلقة بـ (١١ آذار/مارس ١٩٧٠)، وبالاعتراف بالحكم الذاتي لكرد العراق في كردستان، والتي ليست شمال العراق فقط، فتحت المجال بدورها للكتّاب في التعبير عما هم مصممون عليه، وقد تفتحت قرائحهم، أو برز الوقت مناسباً، لأن السلطة ذاتها يعنيها هذا الأمر، والمقدمة لا تخلو من اندفاع حماسي، تجاوباً مع الحدث، وهو يتساءل عن سر جهل العربي بالكردي، رغم أن الجيرة تحكم الكثير من علاقاتهم (إلّا أن شخصية الكردي ومميزاته الحضارية ما تزال غامضة المعالم في أذهان الكثيرين منا نحن العرب، حتى الذين

أصابوا قسطاً طيباً من الثقافة. وهذا وضع مؤسف في بلد يبلغ فيه الأكراد خمس السكان على الأقل، وكان لا بد من نشر دراسات إضافية عن التاريخ والتراث الكردي)[٥]، هي حماسة لا تفتقد صدقية الباحث في تكوينه،كان وراء إنجاز كتابه المهم جداً، وقد وجد التربة خصبة للعمل على تأليفه ونشره، لأن المناخ السياسي كان مساعداً إياه للإقدام على ذلك، وهي فترة كسابقتها، لم تطل، إذ بعد سنتين من تاريخ ظهور الكتاب، حتى بدأ الالتفاف على الاتفاق ونسف مضمونه.

ولعل ما قام به في كتابه الأول يندرج في إطار اكتشاف الكردي، في ممارسة نقلة نوعية له، من حيّز التصور (كل ما هو معروف عنه، عبر الأدبيات الشفاهية المتناقلة والخرافية والمولّفة) إلى حيّز الصورة الواقعية التي تخص الكردي ككائن من لحم ودم، ولغة تخصه، ومواصفات أخرى، وجغرافيا تعنيه منذ قدم التاريخ. لكأن اكتشاف من هو مقيم في مكان مرئي شهد تحولات جمة بخصوص الموقف منه من جهة الاسم، إذ ليس من السهولة بمكان هنا، أن نتخيل ونقيّم الفارق الكبير بين أن يكون المكان ذاك معلوماً بجهة (الشمال العراقي) بكل ما يعنيه الشمال من مخاطر عربياً وإسلامياً لحظة التذكير به، وأن يكون معلوماً باسم مميّز له (كردستان). في الاسم الأول يكون المقيم مصدر شبهة ما، أما في الثاني فيكون صاحب علامة فارقة، إنه العراقي هنا، ولكنه الكردي بالتحديد. وكأن خصباك عندما يسمي الفصل الأول من كتابه هكذا (الكرد وكردستان) فانطلاقاً من واقع سياسي يشجع على ذلك، خصوصاً أن مفردة (الكرد) ذات حضور إثني، أما (كردستان) فتتناغم معها بالمقابل. والبحث في أصل الكرد، كما رأينا في بداية الكتاب، واختلاف المعنيين والفضوليين حول ذلك، يكاد يستعيد ما أثرناه سابقاً، سواء من خلال ربط الكرد بكلمة (كوتو) أو بـ (كيرتي) أو (سيرتي)، وهي كلمات طرحها للنقاش أو كنتائج لدراساتهم حول الكرد من أتينا على ذكرهم، كما في حال (نولدكه، درايفر، سافراستيان، مار، مينورسكي.....الخ)، وحتى لا نقع في مطب التكرار، يبدو المهم هو ما يريد الباحث التوقف عنده والتشديد عليه، إنه متحمس للبحث في هذه النقطة، ويؤكد على قدم وجود الكرد تاريخياً، ولا بد من المزيد من الدراسات المختصة، حيث المستقبل كفيل بذلك (ويبدو للباحث أن النظريات التي ترجع أصل الأكراد إلى المجموعة الآرية هي الراجحة، كما أن المعلومات الجديدة تكشف باستمرار عن دلائل مؤيدة لها. مس. ص ١٧). صحيح أنه لم يقدم لنا جديداً، إلا أنه في مضمار استعراضه للنظريات والآراء التي تناولت الكرد تاريخياً، سعى إلى اكتشاف ما يمكن أن يكون تأكيداً لعلاقة

ثقافية واجتماعية، إنه يتكلم ويكتب، ليؤسس لصورة واقعية أكثر شفافية من السابق، هو لم يبد رأياً فقط، وإنما كان محرضاً على الاكتشاف، على ضرورة البدء بتاريخ جديد، والتأسيس لعلاقة جديدة، من خلال صفحات تسع ونيّف، قديماً وحديثاً، وما أراد الخلوص إليه، هو ما أراد البدء منه، دون أن يخفي المفارقة التاريخية، حيث الجغرافيا تقول بذلك، أي أن علاقات الجوار الجغرافي لا قيمة لها، عندما يكون التباعد بين المتجاورين محكوماً بتاريخ يقصي كل علاقة جغرافية، وعلى أرض الواقع، ويحيلها إلى كيان وهمي أو متشكل في ظل تصورات، تلعب السلطات المركزية والمحلية في إثرها وعلى ضوء تعليماتها، دوراً كبيراً في توهيم الجغرافيا وإفراغها من مضمونها المادي، وتعظيم التاريخ بكل ما في هذا المفهوم من رتق وقائع مفروضة وعتق أحكام تشرّع للعنف، وعبر الحدود المحروسة، أو نقاط تعلم بذلك. ويأتي الحديث عن (كردستان ومركزها الجغرافي) إمعاناً في تأمل فعل المعرفة وتجذيرها، وهو يركز على الطابع الجبلي لسكنى الكرد، وكيف برز اسم كردستان ومتى. اليونانيون والرومانيون والسريان كان لهم اجتهاداتهم في إطلاق أسماء على مناطق تواجدهم (كوردونس، كورديااي، كاردو) بالتسلسل (وكان المقصود بهذه الأسماء البلاد التي يسكنها الكاردوخيونه، وهي تقع في الجبال بين ديار بكر ونصيبين وزاخو، وإن لم تكن حدودها واضحة. مس. ص٢٢).

وكأي كائن أو موضوع عندما يأتي في سياق التاريخ، لم تبرز (كردستان) بصيغتها الراهنة إلّا بعد مقاومات واختلاف وجهات نظر، رغم عدم الاعتراف بالكلمة كمفهوم سياسي هنا وهناك، لكن ذلك لا يعني نفي وجودها الفعلي (وهكذا يتبين لنا أن كردستان كمصطلح جغرافي هي بلاد جبلية، وحيثما تبدأ السهول، كما أشار نيكيتين، يختفي الأكراد تاركين المكان للعرب أو الترك أو الإيرانيين أو الأرمن. مس. ص ٢٥)، لكن ذلك، وكما رأينا سابقاً، اختلف لاحقاً، فطالما أن الجبال لعبت دورها في حماية (أهليها) احتموا بها، أما مع تغيَر الظروف، وانكشاف الجبال وتعرضها لآفات ومخاطر، كان لا بد من الابتعاد تدريجياً عن الجبال تلك. الجبال بقيت، ولكن الكرد باتوا يعرفون أكثر راهناً خارجها. وثمة نقطة جديرة بالتوقف عندها، تتعلق بعدد السكان الكرد، إذ المسألة السكانية تعتبر من بين أكثر المسائل سخونة، وإثارة للنقاش، فالعدد هنا مفصول عن نسبه الحسابي، موصول بموقعه القيمي، إنه ليس مجرداً، فما إن يتحدد، حتى تتبلور صورة واقعية معينة للعدد والقوة التي يمكن أن يشكلها على أرض الواقع، ولعبة الرهانات الاجتماعية، والتوازنات الطائفية أو المذهبية والسياسية، وما للسلطة من دور كبير في

تسيير شؤون وخاصيات العدد المتعلق بجانب سكاني أو نوع معين من البشر في السلّم القيمي والاجتماعي، وحتى في حال التضحية الرمزية، عبر عملية التهميش والتعطيل لفاعلية القوة المتمثلة في هذه الجماعة البشرية أو تلك، لكون البشر وفق اعتبارات سلطوية يشغلون مواقع معينة تعلو أو تهبط قيمة، بالدفعة العددية، التي تشكل بدورها ضغوطاً متفاوتة تفاوت المراتب العددية، وللكرد حضور ملحوظ في الحلبة السياسية وتسيير شؤون الحياة اليومية بمقادير تتناسب والحصر العددي لهم، لما في ذلك من حساسيات وتأثير مباشر في مردود القوة السكانية، على أعلى المستويات، وخصوصاً حين يجري التعتيم على الفعل العددي، ووضع عوائق مختلفة للحيلولة دون الوصول إلى المعنيين بعملية الإحصاء، ويلعب النظام السياسي الدور الأكبر في تحديد ميكانيزم اللعبة، والأفق السياسي المتمثل بمآل العدد كسياسة احتوائية أو ابتلائية وغائيته. ولعل خصباك، عندما يستعرض مجموعة جداول تنتمي إلى جهات مختلفة، تتعلق بإحصاء عدد السكان الكرد (خمس تماماً): جهة دولية (الأمم المتحدة) وجهتان أجنبيتان (إدموندز ونيكيتين) وجهتان كرديتان (محمد أمين زكي، وجمعية خويبون)، طبعاً ثمة فارق زمني لا بد من الانتباه إليه، يصل أحياناً إلى عشرين سنة ونيّف، وهذا الفارق كبير وحاسم في الزيادة السكانية أو نقصانها، خصوصاً كلما تحدد العدد كبيراً، وأعتقد أن المؤلف لم يكن دقيقاً في دراسته، عندما اعتبر تقدير إدموندز الأقرب إلى الصواب (٤٥٠٠٠٠٠ن)، لماذا؟ (لقد اعتمد في تخمينه على أحدث الإحصائيات المتوافرة في البلاد المعنية) ويرى أنه يستثني (اللر) إذ يعتبرهم كما يرى معظم الكتاب كرداً، ويشكلون عددياً نصف مليون، وهذا يعني أن العدد الإجمالي (في كردستان وخارجها لا يقل عن خمسة ملايين نسمة. مس. ص ٢٨). طبعاً لم يذكر المصدر المتعلق بإدموندز، ولا تاريخ إحصائه للكرد، وأعلى رقم هو (٨٢٠٠٠٠٠) وفق إحصائيات خويبون، وفي كل حال، فإن الفارق الزمني أكثر من نصف قرن، إذا انطلقنا من الإحصائية الأخيرة، ويمكن العودة إلى هذه النقطة لاحقاً للتوضيح أكثر، إلا أن الصورة تبقى مقبولة واقعياً نسبياً عند المؤلف، عندما يورد أمثلة عدة، فعقليته بحثية أكثر هنا. وثمة جانب آخر مهم يثيره وهو أن (كردستان بلاد ذات حدود طبيعية وذات سكان من عرق متميز. إلا أنها وإن كانت حدوداً طبيعية متميزة فهي لا تملك حدوداً سياسية دولية، ولذلك فلا مكان لها في الأطالس السياسية. مس. ص٢٨). كان ذلك في وقته، ولكن لاحقاً وضعت خريطة كردستان، وثبتت وإن لم يعترف بها من قبل حكومات معينة (في المنطقة)، وتبقى

المسألة رهن المداولات الدولية والسجالات التي تتم بين أطراف كردية أو ممثلي الكرد، والأنظمة المعنية بهم، وكذلك جهات دولية أخرى نافذة، وحكومات دولية، بحسب فاعلية الرهان على الكرد، وما يمكن أن يقدموه بالمقابل، فصعود جماعة بشرية إلى واجهة التاريخ كغيرها، وهي بمثل الخطورة المتشعبة التي عرفت بها تاريخياً، وما يمكن أن تمارسه من تغييرات في المنطقة جيوبوليتيكياً وخلخلة سكانية، وحتى بدائل قوى ضاغطة، ومن سيحل محل الكرد لتلقّي العنف السلطوي الموجه، وحتى دولياً، ليس بالأمر السهل. لكن المستحيل يكون خارج التاريخ. ويبدو أن الباحث يتتبع الحركة السكانية وكيفية الانتشار السكاني، عندما يحدد ألوية كردستان (الموصل وأربيل والسليمانية وكركوك)، لكن الكثافة السكانية الكردية هي في السليمانية وأربيل، أما في كركوك والموصل فأقرب إلى المناصفة التزاماً بطريقة انتشار الكرد المتتبعين للجبال، فالجانب السهلي من المدينتين الأخيرتين يقيم فيه العرب والترك، أما الجانب الجبلي فالكرد حيث هم (قوم جبليون. مس. ص ٥٠). ولا أدري ما الذي كان سيحصل لو أنه أصدر كتاباً جديداً في ظل التحولات والتغيرات الديموغرافية وحتى الطبيعية، لكن الذي يعززه في فقرات لاحقة، هو الذي يبرز الصورة التي يريدها واقعية وهي كذلك، عندما يتناول شخصية الكردي، وكيف تم تصورها من الخارج، باعتبارها خشنة ومعادية ومشبوهة، وهو يبرر ذلك، بالطبيعة الرعوية للكردي وما يستلزم ذلك من حرص شديد على الأرض ودفاع مستميت عنها وتشدد عليها، ودور النظام الإقطاعي في عملية التشويه (أما سمعة الأكراد السيئة في العالم الغربي فمرجعها إلى الاصطدامات التي حدثت بينهم وبين الشعوب المسيحية المجاورة. مس. ص ٨٤). إضافة إلى ما تقدم فإن (الروح غير الاجتماعية التي يتهم بها الكردي فهي في الواقع ليست كراهية الغريب، بل هي صفة نشأت من الانعزال الجغرافي للقرية الكردية. مس. ص ٨٧).

خصباك يمارس دوراً تنويرياً في وضعه المذكور، وفي الوقت نفسه، يسعى إلى إزالة الغشاوة عن عيون أولئك الذين تصوروا الكردي كما فهموه وقيل لهم عنه، وكل ذلك يكشف عن مقدار الوهم المسيّر الذي يلوّن أساطير التكوين المتعلقة بنظرة أحدهم إلى الآخر، ليس باعتباره الكائن التاريخي ـ الجغرافي، إنما المتكون عبر التاريخ، واللقيط الجغرافي، ولعل شعوب المنطقة كافة كانت عرضة للتشوهات هذه: العربي والفارسي والتركي والكردي والسرياني... إلخ، وفي مثالنا يظهر صاحب الحظ الأوفر في التعريف به ما دون كائنيته، للأسباب المشار إليها من جهة، ولأن الأنظمة المتعاقبة في المنطقة،

مثلما أنها لعبت الدور الفاعل في تقديم شعوبها أليفة الطغيان، معتادة العسف، طيّعة، فإنها زادت نسبة العنف الممارس والحقن الأخلاقي الموازي ضد تابعي تابعيها بالإكراه، كما في حال الكرد، وبدت شعوبها وهي مقهورة منتجة القهر، ومعيدة العديد من أدواته وأساليبه من خلاله ضدهم، وليست أسطورة الأصل إلا البداية المؤلمة وقد بدت قاعدية في مسيرة التاريخ الطويل ذاك الذي يسيِّر أي جماعة بشرية يتم استعبادها أو (غربلتها) قيمياً. وكأن الباحث بمثابة (المنقذ) الاستثنائي في الدور الذي يؤديه في عملية الكتابة، أو تقديم توضيحات لتصحيح مسار تاريخي قاتل في خطئه. وكما كانت البداية مشجعة واحتفائية واحتفالية الطابع في بنيتها، انطلاقاً من الإهداء، تظهر الفقرة الأخيرة مؤكدة إياها، مع نفحة زائدة من الحماسة المعقلنة (مما لا شك فيه أن العلاقات الكردية ـ العربية [لاحظ هذه المرة استخدم عبارة (العلاقات الكردية ـ العربية، خلاف المعهود غالباً). التعليق من: إ، محمود]، علاقة حقيقية وليست مزعومة، فهي مبنية على أسس تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية... إلخ. مس. ص ٩١). كأني بالباحث أدخلنا اليوتوبيا التاريخية في كلمته هذه، وهو يحاول إثبات صدقية ما يرمي إليه، وهو عمل فائق الأخلاقية والمدنية المقدامة، إلا أن الإجراء الكتابي هذا، يظل مأخوذاً بطابع اللحظة التاريخية المحددة، فلا انفلات من رحابة التاريخ أو ضيق أفقه بحسب المأمول السياسي والأمني، إذ لا أحد ينكر القدم التاريخي الذي يري معرفة كل من الكردي والعربي للآخر، أما أن تكون هذه المعرفة بالصورة المقدمة، ففيها حضور لافت لإرادة متفائلة، والأحداث التالية أكدت ما كان ساري المفعول خلافها. والمتمعن في كتاب (القضية الكردية في العراق) لـ ماجد عبد الرضا الذي صدر في نهاية ستينيات القرن الماضي، يلاحظ أن القضية الكردية منظور إليها من الزاوية السياسية للحزب الشيوعي العراقي، ومن وجهة نظري، فإن مجموعة من الأخطاء التي يشدد عليها الكاتب، والتي تتمثل في أكراد متنفذين: إقطاعيين وذوي نفوذ لا يريدون تغييراً في كردستانهم نحو الأفضل نظراً لسيطرة مصالح خصاصة كالأنانية الفردية أو حب الزعامة واستحلاء دوام التسلط.. إلخ، إلا أن الذي يسم الكتاب، بوصفه، على أكثر من صعيد لسان حال الحزب المذكور، ومن موقعه كحزب شيوعي عريق، هو سيطرة المركزية في مجال الكشف عن الحقيقة وما هو خطأ أو صواب. فهو، على سبيل المثال، يبتعد عن النقطة المهمة الخاصة بحيثيات التغييرات السلبية التي أحدثتها حكومة قاسم، ويشدد على الدور الكبير لحزبه (الحزب الشيوعي العراقي) وما قام به من إنجازات في سبيل المصلحة الكردية، ودون أن

ينسى الأخطاء القاتلة التي ارتكبها الحزب الديموقراطي الكردستاني، كما يسميها، وهو يعدد مناقب اتفاقية ١١ آذار/ مارس ١٩٧٠، وبالكاد يتجاوزها، كما يجب.

إنه كسابقه يقول بداية (وتاريخ الكرد وكردستان يرجع إلى أقدم العصور. وإن أصل الأكراد ومنشأهم لم يدرس إلى الآن درساً كافياً وافياً، لذلك فكثيراً ما يختلف الباحثون فيما بينهم في هذا الموضوع. كما أن النظريات الموجودة بهذا الخصوص تحتاج إلى بحث دقيق)[٦]. إنها عودة إلى تكرار ما سبق، والتأكيد عليه بالمقابل، على طريقة (إنهم بحاجة لأن يتم تمثيلهم) لماذا؟ (لكي يعرفهم الآخرون)، ثمة دخول في التنظير واستهواء باللعبة، كونها المجال الأرحب لإبقاء اللعبة، ورغم أنني أحبّذ اللعب أحياناً، في وضع كهذا، إلا أن بعض الألعاب (كالغميضة) تستند إلى قاعدة كيفية إيذاء الآخر، لعبة الغميضة تسيطر على الكتاب، والأعمى الموجه هو الكردي، وعبد الرضا يبدو الأكثر دراية بفنية اللعبة وما يمكن أن تكسبه من قدرة على الكلام دون مقاطعة، فالبحث في التحديات التي تعرضت لها كردستان (وهذه حقيقة حميدة عند ذكرها، لأنها تاريخية، وها هو يذكرها)، ليس للانتقال إلى ما يجب عمله تالياً، طالما أن القواعد الخاصة لمواجهة التحديات تلك، ممكنة في إطار عملي ناجع (حزبه)، فتغدو الإشارة ملغزة ذات معنى (كانت كردستان دائماً هدفاً لهجوم الأقوام الأخرى والوقوع تحت السيطرة الأجنبية على مر العصور منذ عصر الرق والإقطاع. قض. ص٢٥). وهكذا بالنسبة للحديث عن الاستعمار والإمبريالية ودورهما في تفتيت أو تقسيم المنطقة والتدخل فيها (انظر ص: ٥٠ مثلاً)، غير أن الأهم هو محاولة التعرف إلى الطبقات الاجتماعية في كردستان العراق، وفق تصوره الإيديولوجي، وكأنه يتحدث عن مجتمع ناجز معلوم بطبقاته، إذ إن الإجراء هذا، يعزز من قيمة النظرية في منحاها العقائدي الحزبي، ويضحّي بالواقع الأكثر غنى في مقوماته وشرائحه وفئاته الاجتماعية، لأن النتيجة التي ينتهي إليها تكون محكومة بالتنظير المفروض قسرياً على الواقع (وليس ثمة طريق، في الظرف الراهن، سوى طريق الكفاح المشترك مع الجماهير العربية في العراق، ضد الاستعمار وأحلافه. طريق الكفاح المشترك مع الحركة التحررية العربية الصاعدة. في سبيل التحرر الوطني والقومي لجماهير الشعب العراقي، في سبيل الوحدة العربية وتأمين الاستقلال الذاتي لكردستان العراق وفق اتحاد اختياري كفاحي أخوي يفتح أمام الشعب الكردي طريق التحرر الشامل والوحدة القومية للأمة الكردية بأسرها. قض. ص ٩٦)، ثمة فقر واضح في المفردات التي تتكرر، وتؤدي المعنى نفسه، ويوتوبيا الشعار، وغلو في حصاد الكفاح المشترك، وقد توارى الواقع الفعلي

بشروخه، تلك التي تمثلها النظام العراق سابقاً ولاحقاً، وكان العراق بكل إثنياته وقود العنف السلطوي والأدوات والمطايا، والباحث يتجاهل هذا الجانب بصورة لافتة، ويبدو أن تشديده على كفاحيات الحزب الشيوعي العراقي يشير إلى مدى حرصه على العراق الموحد، ومصلحة الكرد، أكثر من الكرد، وهو يغمز من قناتهم، لكأن النتائج الكارثية التي انتهى العراق إليها يتحمل تبعاتها الكرد ومن يمثلهم قومياً، وهذا ما يمكن تتبعه في نقاط مختلفة من الكتاب، كما في الحديث عما بعد ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨، (ص ١٠٣ وما بعد). ثمة انتشاء من قبل الباحث عبد الرضا بوصفه شيوعياً عراقياً كما يظهر، بالجبهة القومية التقدمية التي تشكلت في العراق سنة ١٩٧٣ التي كان حزب البعث عمادها ومن ثم الحزب الشيوعي العراقي تالياً، وكان خوف (ح د ك) هو من الانصهار في الأغلبية، ورغم وجود مآخذ على تردد الأخير، وما يمكن ذكره من سلبيات، إلا أن الواقع كان أكثر بلاغة ووضوح رؤية، لأن ما وضع من بنود ونقاط حول العلاقة المستقبلية لعراق موحد، كان أشبه بفخ للإيقاع بالكرد والشيوعيين، وقد تم الاستفراد بالشيوعيين، ومن ثم التنكيل بهم، ولم يكن الكردي مسؤولاً عن ذلك، لكون نزعة التسلط الحاكمة هي التي كانت تقود العراق نحو الانحصار داخل قبضة حديدية جسّدها صدام حسين في شخصه الموغل في حب الذات. وبدءاً من سنة ١٩٧٤، انفجرت الأوضاع، وعاد الكرد إلى وضعهم السابق من خلال تعريضهم لصنوف قهر مختلفة، وهذا ما يمكن تأكيده عندما نعلم (أن السبب الرئيس، الذي أدى بالأكراد إلى حمل السلاح من جديد، والشروع في النضال من أجل الحقوق القومية، كان عدم رغبة الأوساط الحاكمة في العراق منح الحكم الذاتي الحقيقي لكردستان)[٧]. إن وراء كل سياسة تتشكل في إثر مخاض كبير من المناقشات والمداولات ذات الطابع الإشكالي المتعلق بالإثنية وتوزيع الحقائب الوزارية والوظائف وكيفية إدارتها، والثروات وكيفية تقاسمها، سياسات أخرى قائمة تنتظر الفرصة المناسبة للظهور، وهذا ما يفصح عنه تاريخ العراق القديم والحديث والمعاصر. إذ بالإمكان ملاحظة الكثير مما يشكل نخر الاتفاق الداخلي حتى لحظة توقيعه والاحتفاء به (أي اتفاق ١١ آذار/ مارس ١٩٧٠)، فالسلطة المركزية ومن يمثلها في المناطق الأخرى كانت تخطط لما من شأنه استثمار الوقت والنفوذ للالتفاف على المنجز واستغلاله لصالحها، كما في إجراءاتها المتعلقة بالممارسات التي ارتبطت بما يشبه تفكيك كركوك، والتغيير فيها إدارياً وديموغرافياً وتشجيع الزواج من الكرديات من قبل العرب مقابل مكافآت بغية التذويب القومي العربي، عدا وضع عراقيل

على أرض الواقع، كما في (نقل المستخدمين الأكراد المدنيين والجنود والشرطة إلى خارج كردستان وإلغاء الكلية الكردية من جامعة السليمانية الجديدة وتعريب بعض أسماء الأمكنة. وقد عادت بغداد دون شك إلى الاعتقالات والتعذيب وعمليات الإعدام لضمان أن أمرها لن يعارض)[٨]. لا مفر من الحديث في السياسة، ما دام أن الحديث سياسي، حيث إن لوثة السياسة ترتبط بعنصر الفتنة الكامن فيها، ولهذا يجد المرء نفسه مأخوذاً بـ(ثمرتها المحرمة) التي بها يمكنه أحياناً تبصرة الواقع الفعلي أكثر، ومعرفة حقيقة ما هو عليه، بعد أن كان (معلقاً) عالياً، وما تعرضت إليه، ليس شغفاً بمستجدات الحديث، والمآلات المترتبة، إنما حالة دخول في اللاممكن تجنبه، إذ إن الباحث، وأي باحث نظيره، تأخذه الوقائع المدونة في محاضر الضبط المسيسة أكثر من التدقيق في ممثلي وشهود هذه الوقائع، وخصوصاً عندما يكون تصور الآخر بوصفه الآخر الصامت الأخرس، أو الممكن إبعاده، وهو الممزق بصدمات الجغرافيا وزواريب التاريخ الممرر فيها. أليس التاريخ واقعة مدونة بشهودها، لا تشكل التاريخ وحدها؟ في هذا الإطار يمكنني تناول المادة التي (جبلها) فكرياً منذر موصلّي الذي تميز بكتاباته عن الكرد، معبّراً عن وجهة نظره طبعاً، ولكنها مادة تصلح لوضع أكثر من دراسة، ويمكن هنا تناول كتابين له، الأول (عرب وأكراد: رؤية عربية للقضية الكردية، الأكراد في وطنهم القومي وفي الجوار العراقي ـ التركي ـ الإيراني.. وفي سورية ولبنان) والصادر سنة ١٩٨٦، وعنوانه الطويل كما هو باد، لا يخلو من إشكالية علاقة ويثير التساؤلات، من جهة تحديد المطلوب من الكتاب، كما سنرى. والثاني (الحياة السياسية والحزبية في كوردستان: رؤية عربية للقضية الكردية) والصادر سنة ١٩٩١، وهو بدوره ينخرط في إطار الكتاب السابق، من جهة التصور المعتقدي للقضية الكردية.

لكن قبل البدء بالتعرف إلى مضمون ما يكتبه موصلي، وحتى إشكالية الكتابة عنده، أجدني مضطراً لتوضيح ما أنا مزمع على إثارته، وهو أنني أتلمس في التحديد الوظيفي الموضوع، مكراً مفهومياً، وتمريراً لهدف لا علاقة له بالعمل البحثي العلمي، عدا كونه يقلّل من أهمية وفاعلية الفكرة المطروحة للنقاش، كما في (رؤية عربية للقضية الكردية) المتكررة عنده، كون العبارة الوصفية ـ التوصيفية تصادر على التنوع باسم الوحدة، وتضحّي بالاختلاف لصالح الهوية الأحادية الجانب أو العلامة، عندما يعلم أي منا، أن الفكرة (أيّ فكرة) ليست مفهوماً هوياتياً (كما هي الهوية لحاملها بمواصفاتها الخارجية) إنما تفصح عن ثراء هائل ومبدع من التكوينات والمغذيات المساهمة في جعل

الهوية حقيقة تنفتح عن كم كبير من الاختلافات[٩]، وباحثنا يعرّف بنفسه من خلال التحديد ممثلاً لما يتنطع له، وهو بذلك يعيد الكم الكبير من الاختلافات للرؤية العربية التي نعرفها (إسلامية متعددة، قومية متعددة، ليبرالية متعددة، ماركسية متعددة... إلخ)، ولعله بطريقته تلك، يتخلى عن واجبه كباحث هو ذاته معرض للتغيير، ولعلي مقدّم نفسي في هذا المنحى. فما أقوم به، وإن كان ينصبّ في اتجاه معين، إلّا أنه يظل أبعد من أن يمثل وجهة نظر معينة تخص غيري، عدا أنني لا أنفي (ومنذ البداية) ما لانتماء المرء من تأثير ما في اتجاه تفكيره وتلوين قناعاته، وإن كنت أسعى جاهداً إلى التعبير من خلال ثقافة شخصية تبلورت لدي. فأن أكون كردياً لا يعني أنني في معزل عن ارتباطاتي الثقافية والوجدانية العربية، ومشاركتي في بناء وإبراز القيم الثقافية والاجتماعية التي تبدد مفهوم التمايز الإثني بوصفه القناع الأكمل للمرء، ثمة توازنات قوى، رؤية متعددة الجهات تقلب الوضع لتزيده وضوحاً، وأعتقد أن هذا ما يمكن العمل به لنجاعته أكثر.

موصلي في مقدمة كتابه الثاني يقول (ولا بد من التأكيد هنا بأننا نقدم كتباً كردية المادة والموضوع، نظيفة الهدف نظيفة التمويل نسعى فيها من حيث النتيجة إلى أهداف قومية عربية سامية نشأنا ودرجنا عليها مع حليب الأم ونتفق مع أماني أمتنا في تعميق الروابط وعلاقات التآخي مع الشعوب... إلخ)[١٠]. لا أعتقد أن من مهام الباحث أن يعرّف بمادته المعرفية ومسلكه القيمي وهدفه المنشود بالصيغة السالفة الذكر، ثمة أسلوب مدرسي يذكّرني بما كنا نتّبعه بخصوص الأهداف السلوكية والقيمية لاحقاً، لكأن الكتب التي يقدمها هي وحدها التي يمكن الاعتماد عليها، عدا الخلافات الكبيرة التي ترتبط بطريقة استخدام المادة، كأن أقول إن مجموع عدد السكان العرب في محافظة (الحسكة) السورية، لا يتجاوز الـ (١٠٠٠٠ نسمة)، ويكون ذلك صحيحاً، ولكن وفق إحصائية قديمة ترجع إلى أكثر من ثلاثة أرباع القرن بالتأكيد، وليس كما اعتمد موصلي على إحصائيات قديمة تخص المجموع العددي للسكان الكرد، كما في إشارته إلى كتاب قديم لقاسملو كما سنرى، بوصفها إحصائيات معاصرة. وتمارس العبارة التالية (نظيفة الهدف) أو (نظيفة التمويل) دوراً ديماغوجياً تماماً، فالموضوع البحثي أبعد ما يكون عن البراءة المعتبرة علمية، وخصوصاً في موضوع كالذي يتصدى له، بل إن صياغات كهذه تشكّك في صدقية الباحث من قبل ذوي الشأن. أما ما ورد لاحقاً، والذي يخص (حليب الأم) ومن ثم (الأهداف القومية السامية)، فاستعراض ثقافوي،

تبشيري، علموي في الصميم، حيث تصور الموضوع وما يعتقده كذلك، ينسف كائنيته المعرفية ذاتياً، عدا نبرة التعالي التي تشي باستعراضية الذات المخفية في الداخل، وهل من ضير إذا قلت تذكيراً به، بأنه يسعى إلى تقديم نفسه باحثاً مثقفاً، ولكنه بالنسبة لمن يعرفه عصي على النسيان، إذ كان ضابط أمن في محافظتنا في ستينيات القرن الماضي؟ لكأن الاعتزاز بالقومية العربية مدخل حصيف عفيف لإثبات (نورانية الفكرة) وطهرانية المقصد، ورغم أنف الوقائع بالذات، وبشكل خاص عندما يتحدث عن الأهداف السامية، لكأن التعبير هذا كاف، لوضع حد لكل ما يقال من شبهات تنال من الأمة العربية بتوليفتها القومية العربية والبعثية كذلك، وأن الأمم الأخرى هي خلاف ذلك، وهذا يكفي لتبيان مدى الوهم الذي يغذي تصوراً كهذا، وكل تصور هو نظيره، لا أدخر جهداً في إظهار فساد منطقه، بدءاً ممن يتكلمون بلغتي أو أنتمي إليهم انتماء إثنياً وانتهاء بأي ملة أو إثنية، باعتبار ذلك آفة أخلاقية، وانحرافاً عن الواقع الداحض لذلك، وفي الوقت الذي أعتبر أن الأقوام والأمم أعلاماً وقمماً كلها تغري بحب التنوع ورؤية الأعالي والجوار أكثر.

ومن جهة الحديث عن القومية أو الأمة في فرادتها وضوحاً، لا أخال موصلي ومن يفكر على طريقته، يتجاهل مدى التنوع الكبير في بنيتهما الكشكولية. وهنا أستعين بقول للباحث اللبناني حسن قبيسي، والمتعلق بالهوية (لا إخال أن أحداً مازال يعتقد الآن أن هناك قوماً عرباً حافظوا على نقاوتهم كعنصر أو كعرق عبر كل هذه العصور، وبعد كل هذا الاختلاط الذي شهدته المنطقة العربية (ولا بد من تسمية) بين أعراق وشعوب وجماعات شتى. بل الأصح أن يقال إن أولئك العرب الذين انتشروا في المنطقة ـ وعلى افتراض أنهم كانوا يشكلون عرقاً واحداً ـ قد تلاقحوا وذابوا في خضم خليط من الشعوب. فلا معنى أن يتحدث المرء عن عرب ما رغم علمه، مثلاً، أن خلفاء الدولة العربية في عصرها الذهبي ـ العباسي ـ لم يكن بينهم إلا ثلاثة فقط ممن كانت أمهاتهم عربيات. أما سائر الباقين ـ أي الأكثرية الساحقة ـ فقد كانت أمهاتهم سراري روميات أو تركيات أو فارسيات إلى آخره. هذا عندما لم يصبح الحكام أنفسهم من أعراق أخرى كبني بويه أو السلاجقة أو كالمماليك ومحمد علي باشا الكبير..)[١١]، وماذا يقول في ما يتقدم به الباحث المغربي (إن فكر هذا النحن هو هذا التقييد التاريخي الذي ينسج الكائن ـ والذي ينسجه الكائن ـ على هامش الميتافيزيقا. لا نقدر أن نستحق موتنا بغير أن نقلق الميتافيزيقا. هذا الإقلاق هو الذي يرجرج علاقتنا بالتراث)[١٢]. ثمة محاولة للتعريف

بالذات وفق خصوصية متمايزة (نقاء الدم، فرادة الأم، سمو الشعار) والتي تعكس الصورة الداخلية القادمة، وربما كان موصلي غير معني بكل ما ذكرنا، ليس لأنه لا له علاقة به، وإنما لأنه لم يؤتَ التفكير كانفتاح ذهني على ما حوله ولو كان نقيضه باعتباره الصورة الأكمل له، وليس الأسوأ، ولهذا يأتي التصور فاعلاً فعله. إن قارئ كتابه، كما أعتقد، يصاب بالاضطراب وهو يتابع تتالي الكلمات الخاصة بالعنوان، وهو اضطراب من لدن الباحث نفسه، وكأنه لا يقر عيناً، إلا بالصيغة الواردة، أما الدلالة فلا تخلو من وهن المعنى، وضعف مضمونه: ـ فالأكراد في وطنهم القومي، عبارة تفي بالمعنى، وتتوضح من خلال فصول وأقسام الكتاب. أما: وفي الجوار العراقي، وما بعد، فكأن الوطن القومي خلاف ما هو متضمن في الحالة الأولى بالتأكيد. ـ وهي طريقة إجرائية بقصد توضيح الفكرةِ التي تقلقه هو وليس سواه، وما هو متردد إزاءه(١٣). وثمة ما ينبغي تأكيده، وهو أن كتاباً كان محتفىً به رسمياً، يقع في أكثر من (٦٠٠ ص) من القطع الكبير، ويتكرر فيه اسم الكرد وكردستان، ومفهوم الشعب والأمة.. إلخ، يستحق التقدير، وأنه، وهو يراهن على فاعلية القوة المضاعفة من خلال التآلف التاريخي الموجود بين الشعبين: العربي والكردي، يفصح عن تقدير مشكور عليه. ويبقى الكتاب الضخم معبّراً عن الجهد الكبير المبذول، والدال على اهتمام بالموضوع، إلّا أن ذلك لا يعني تقريظه وكفى، فثمة الكثير مما يغيّبه. فهو عندما يحصر المجموع العددي للكرد بأقل من ثمانية ملايين نسمة ٧,٥ مليون نسمة) في مختلف مناطق تواجدهم كردستانياً، ويتكرر ذلك في كتابه الآخر (الحياة السياسية في كوردستان)(١٤) وكأن العدد تجمد في التاريخ، وأن التكاثر السكاني محظور كردياً. وبوسعي بالمقابل أن أستعرض المراجع تلك التي تعنى بهذا الجانب، وأعتبرها، على طريقته ثابتة ودقيقة علمياً: أجنبية وعربية وكردية، وليس كردية فقط، فأقول إن عددهم يراوح بين (٢٥ ـ ٣٠ مليون نسمة) وقتذاك، وبين (٣٠ ـ ٤٠ مليون نسمة)، ولكن ذلك يدخلنا في إطار المماحكات والسجالات، إلا أن الممكن قوله، كما نوهت إلى هذه النقطة سابقاً، هو أن الوضع المتردي اجتماعياً وسياسياً وأمنياً وتاريخياً واقتصادياً وإثنياً بداية، في ظل الدول التي تقاسمتهم، يدفع بنا باستمرار إلى مضاعفة العدد الذي يخص السكان الكرد، كونها تغيّب الكثير من الحقائق، حتى تستطيع التقليل من الانتقادات الموجهة إليها، ويتأكد هذا، عند كل معني من غالبية المثقفين العرب بقضايا الديموقراطية والحرية والعدالة والتنمية.. إلخ في هذه الدول، إذ يقلقهم ويرعبهم الوضع المتردي لـ (المواطن) فيها. والباحثون المولعون بالحديث في السياسة السكانية في دول كهذه، يدركون مدى

الحرب الإعلامية والدعاية الإعلامية اللتين تتناميان في وضع كهذا، وليس البحث من قبل هاتيك الدول وشبيهاتها، في اعتماد أكثر الطرق براغماتيكية، وهي تمارس بعثرة في السكان المعنيين بإثنية معينة، والقهر المدروس، وحتى سياسة التجهيل والحرمان من الوظائف المؤثرة في الدولة، إلّا الدليل الدامغ على البعد الفضائحي المتمثل في تغييب العدد الحقيقي للسكان الكرد هنا، وكما في السياسة المتبعة الخاصة بتجريد قسم ملحوظ منهم من جنسية المواطنة التي يستحقها وهو في بلده، كما سنرى لاحقاً. وربما تبين لنا هذا، حين يركز الباحث على الأسباب الاقتصادية لهجرة الكرد من موطنهم إلى مناطق أخرى[١٥]، وهم يقيمون فيها، للتحرر من وطأة الفقر، لأن تحديد الهجرة بالعامل الاقتصادي يخفي في الوضع المذكور قيمة أخلاقية مضادة، وكأن الكردي فقير في موطنه، وليس لأن (أيدي متنفذة) هي التي تخطط لكل ذلك. فأنا ابن المنطقة التي تفيض بالخيرات الثلاث على الأقل: (الذهب الأسود: البترول، والأبيض: القطن، والأصفر: القمح..)، وكان بوسع الخيرات هذه، وسواها، أن تقي ابن الجزيرة المذكور من الفقر والاضطرار إلى الهجرة، لأن القهر المتعدد الصور يطاله، وكذلك تستقطب الآخرين من المناطق والمحافظات الأخرى، وهذا ما يتم فعلاً (خصوصاً في فصل المواسم: الحبوب والقطن خصوصاً) وهم يتقلدون مناصب مؤثّرة بمعان شتى، وليس هذا خافياً على أحد، وكل ذلك يمارس احتقانات مختلفة وردات فعل ضد سياسة تفتيتية كهذه، وفي الوقت، يبدو التهجير القسري هو العنوان اللافت وراء خروج من اعتبرهم موصلي باحثين عن العمل، وليس لسبب آخر، وأعتقد أن كتابه موسوم وموضوع وفق هذه السياسة المتداولة محلياً. هذا التشكيك في نوايا الآخر، بوصفه الآخر ما دام لا يجد في نفسه القدرة على تغيير صورته واقعاً، يترسم كردياً في واعيته، لكأن الموضوع برمته، هو كيفية رسم الحدود الفاصلة بين الممثل لصاحب الصورة ومن يجسدها واقعاً، انطلاقاً مما يكتب، كما في الحديث الذي يشغل أذهان الكثيرين من المثقفين العرب من ذوي التوجه القومي العروبي قبل سواهم، أي من جهة العلاقة مع الخارج (هذه المفردة السيئة الصيت في الداخل المؤسساتي والمسيّس، والمرغوب فيها على أرض الواقع)، إنه الخارج الاستعماري، الإمبريالي، الذي يتجلى باستمرار عة النظام العربي لحظة محاولته النيل من خصم معين مباشر، حتى لوكان من جنسه انتماءً، فما بالك لو كان خلافه. فالكرد متهمون عبر زعمائهم وقادتهم في المعتبر (شمال العراق)، بوصفهم (عملاء) ومسببي فتن وويلات لـ (الداخل العربي) كما في اشتعال الحرب بين العراق وإيران[١٦]، ليعيدنا كل ذلك إلى

ذلك التصنيف القديم ـ الجديد والمتجدد، والمتمثل في الثنائية المرعبة: المؤمن والكافر، أو: الوطني واللا وطني ولعله العميل أو الخائن، أو: المخلص والعاق.... إلخ، إذ دائماً يكون ممثل النظام بريئاً مما يلحق بالبلاد من تمزقات وويلات تصيب العباد، ولا علاقة له بالتدخلات الاستعمارية والتآمر على الوطن، لكأن التقسيمات الاستعمارية بدءاً من (سايكس ـ بيكو) ومن وراءها، وهزائم النظم العربية في فلسطين، وتخلي العراق كنظام عن شط العرب، وجلب الأميركان بالأساس إلى المنطقة ممارسات كردية في الصميم. هذه السجالية تلقي بظلها الثقيل الوطء على كل تصور في الوضع العربي المعاصر، وتظهر النظام العربي (الذئب) البريء من دم يوسف، ولا أعتقد أن طريقة تفكير كهذه تكون ناجعة وتفضي إلى الخارج الوسيع، والذي يخافه ممثل النظام المذكور، كما أن اعتبار الكردي: الخارجي، مازجاً هنا مباشرة أو بصورة غير مباشر بين القيمة السلبية في التاريخ المسقطة على (الخارجي) والمفهوم المثير للشبهات الخاص به، لأنه يتبدى متحدياً للاستقرار الداخلي، لكأن المجتمع المحكوم بنظامه، هو داخل لا خارج له، مدعوم بالإيمان نقيض للكفر، يسمه الإخلاص دون عصيان أحد، وكل ذلك، كما أعتقد نتاج أحادية الهوية التي تجلو جوانب مختلفة من الفكر العربي تاريخياً وحتى الإسلام العملي انطلاقاً من الفرَقية والنحلية كعلامة فارقة له، ويبقى التصور النقيض الفعلي للصورة التي تمثل الواقع وتنفيه لكراهية المتعامل لها، ما دامت تدحض دعاويه.

وهذا يجر إلى نقطة أخرى، تتعلق بدعوة الباحث (الضابطية الأمنية) للكرد عموماً إلى الامتثال للواقع المرسوم سلطوياً وعدم اللجوء إلى السلاح،[١٧] وهي لعمري مطلب فخّي، يمثل جنة اليوتوبيا الموبوءة، أقول هذا مشفقاً على ممارسة تصور كهذا، وكأن باحثنا يقدم الواقع المعيوش كما لو أنه حقيقة كامنة في تصوره، وهي حقيقة معيوشة، ومتحققة في تحديده لمسلكه (رؤية عربية للقضية الكردية)، فهو لا يصادر على الكردي فقط، وإنما ينزع عن مقابله العربي تعددية معتقداته وتصوراته، ويسكنه جنته المذكورة، ويبقى للقارئ (أي قارئ فعلي) أن يعبر عن الدهشة وهي تحيله إلى كائن مصدوم بالواقع، كما لو أن الفكرة المرسومة وعلى مدى مئات الصفحات، تمتلك كامل استحقاقها التاريخي والرمزي، من خلال حمولتها المعرفية، التي تستنزف صاحبها قبل أي كان، بوصفه نقيض مشاهداته في الواقع.

فهو لا يدخر جهداً في الاستعانة بذاكرته، وهي تسيّر معلوماته في سياقها المعتقدي، عندما

يستحيل موضوعه (الكردي) المشكلة، كما يبتغي هو، وإضفاء مسحة فارهة من المثلجة والمثالية العالية على النظام العربي الذي يتحدث باسمه، لكأن حمل السلاح كردياً السبب البليغ لجنوح أي نظام وممارسة ردعه وتصفيته، خصوصاً (هنا) عندما يعرّف بالكردي وهو بادي الحساسية من العربي، حاسداً إياه بوصفه منتمياً إلى أمة عريقة في المجد[١٨]، وهو تصور آخر يأتي في عداد مجموعة التصورات التي تراكم الموقف السلبي من موضوعه، لكون الموضوع لا علاقة له بالحساسية التاريخية بالصورة التي أشار إليها، وإنما بتركيبة العلاقة الإثنينية، حيث الكردي عندما يتحدث عن معاناة يعيشها، لا بد أن يشير إلى المصدر، ويبدو الأمر وكأن ثمة حالة مرَضية نفسياً تصغّر من شأن الكردي، وهو لا يرى العربي حيثما كان، اعتماداً على (المرض النفسي المصاب به)، وليس لأن واقعاً يفترض مثل هذه العلاقة في مجال الكتابة (عن) أو توجيه النقد إلى المذكور.

والذي يمكنني البدء به بخصوص كتابه الآخر[١٩]، هو أنه يفتقد الصفة البحثية، والمفصحة عن تواضع الباحث العلمي، تلك الصفة التي تفقده القيمة الأدبية وسجية الكاتب النقدية، وهو يعتد بنفسه، ومنذ المقدمة، التي يعلم القارئ بالمناقب الكبرى لكتابه، من خلال تعليقات الكرد أنفسهم وهم يعلقون عليه إيجاباً، إذ إن ذلك يدخل في إطار المجاملة والتقدير الأوليين، ويختزل النقد في المنحى المسمى، لأن قراءة الكتاب تنم عن الكثير من (الحماقات) الكتابية، والتهور في نقد الآخر وقد جرى تجميله بمجمل الأسباب والمسببات التي أبقته الكائن التاريخي، والمطرود من جنة الآخرين، وحتى المنبوذ لأنه يعث على الفتن، وهو رافض لمثيله، فكيف بغيره، ويتقبل ذم الآخر له، لأنه يستحقه. وتبدو غالبية الحقائق التي سعى الكرد إلى تأكيدها وبرزت تاريخياً في الواقع الراهن غير صحيحة، كما في براءة النظام العراقي من إثم السلاح الكيماوي الذي قصفت به حلبجة سنة ١٩٨٨.... ثمة أكثر من مراوغة في النيل من الكردي المتصور كما يريد. لكأن تزكية كتابه بالصيغة المقدمة، إفصاح عن أن الكرد غير قادرين على كتابة تاريخهم، عاجزون عن التواصل بعضهم مع بعضهم بعضاً، بحاجة مستمرة إلى من يصحح لهم، ويعينهم على تبصرة ما يفيدهم حقاً، وتجنيبهم ما يضرهم، وهو يركز على ثقل العاطفة التي تبعدهم عن الموضوعية في الكتابة التاريخية، وهو بذلك يذكرني تماماً بالكثير من ادعاءات المستشرقين المغرضين الذين يعرّفون العربي على أنه الكائن المفتقد للعقل والانضباط العاجز عن فهم التاريخ والممارسة الفلسفية، كما يمكن تتبع ذلك في (الاستشراق) لإدوارد سعيد وغيره.. وهي ادعاءات نالت استحسان باحثنا ومن يفكر مثله، ولكن حيث تصور من يمكنه تلبيسه بها

(الكردي نموذجاً)، كما في حديثه عن الدكتور شاكر خصباك، فعنده هو (المثقف الكردي الذي يعتز بكرديته، يمثل فعلاً الفكر الكردي الجديد، وخصوصاً عندما نلحظ أنه يسقط من حسابات خريطة كوردستان تلك، البقاع التي يتواجد فيها أكراد، طالما أن هذه البقاع تقع خارج كوردستان الحقيقي، ذلك لأنه استوعب قضيته القومية بجميع أبعادها..)[٢٠]، وما هو رد فعله، وقد تعرضت له سابقاً، لو علم أنه عربي، من مدينة (الحلة) العراقية كما يؤكد أحد معارفه؟ لا أحد مرتقٍ إلى مستواه، والذي انتقده (وهو صلاح الدين) كان نموذج الكردي السلبي، و(المواطن السوري العاق ضد عروبة سورية وحدودها القومية. وهذا ما نرفضه وندينه عربياً وكردياً)[٢١]. هو تمثيل للكردي ما دام يتجاوب معه، وإلغاء لكينونته القومية بالذات، عندما يتحدث عن عروبة سورية، وحدودها السياسية، و(عقوق) المنقود، تلك الكلمة التي تجمع بين الصفة الأخلاقية والدينية، والذامة له، لاختلافه عنه، وقد اعتبر الكردي (دون تمييز) متماهياً معه بإطلاق. وماذا يحصل لو أنني اعتبرت هذا التقييم (اللانقدي) أبعد ما يكون عن النقد، ويندرج في إطار محاكم أمن الدولة التي تحيل المستجوَب إلى (منتم قطيعي)، أأكون كالمنقود بالمقابل؟ هنا أستعيد النقد اللاذع الذي وجهه إليه عاصم الجندي بصدد النقطة هذه[٢٢]. أهو عاق بدوره؟

ليس بوسع باحثنا ومن يفكر على طريقته (إذا اعتبر ذلك تفكيراً) تجاهل سياسة الإبقاء في عنق الزجاجة، تلك التي تمارسها أنظمة المنطقة العربية تجاه شعوبها، ضاغطة عليها، وهي تنوس بين الحلم برؤية النور والعالم الرحب خارجاً، اعتماداً على وعود خلبية غالباً، وكوابيس الحلم والخوف من الوقوع سافلاً والعودة إلى الحضيض القيمي، الذي تعودته طويلاً هو يعرف ذلك، ولكن التفكير بذلك جيداً يشي بالوجه الآخر من الموضوع، وهو من يكون المضغوط عليه أكثر من غيره، وماذا يمكن أن يفعل كهذا،كما في الحديث عن اعتبار القيادات الكردية واقعة في شرك الإمبريالية الأميركية أو ورقة يتم اللعب بها من قبل أطراف أخرى وغيرها[٢٣]، حيث تفعيل الخيانة وتجسيدها بجماعة دون أخرى، وتعميلها (جعلها عميلة) لا يفضي إلى رؤية الموضوع واقعياً، إنما يعقّده، لأن ما يجري يكون في الغالب مخططاً له، فالأنظمة المعنية تدرك جيداً عبر ممثليها المتنفذين وكتابها ومشرعي سياستها، وموصلي أكثرهم قرباً منها، أن مآل الكردي هو إيجاد منفذ له، حيث كل طرف يشده إليه، للإيقاع به، لكن الجاري هو اتفاق ضمني، إذ الطرف الواحد يمثل الأطراف الأخرى، وإذا زاد الضغط كانت المساهمة اللامغفلة من قبل الجميع في النيل منها، وموصلي يمتلك أرشيفاً ضخماً من المواد لتمكنه من الكتابة،

ولكنه لا يمتلك الحد الأدنى من القيمة الديموقراطية التي تسمح بالاختلاف، إذ إن المواد هذه فخية وليست وقائية، أي تأكيد على خطورة الكردي على من يتحدث عنهم، فأن يكون الكردي مقيم علاقة مع طرف خارجي، ليس بالأمر المستدعي كل هذا الصخب واللغط والاستنفار القوموي ما دامت الأنظمة ذاتها تتمادى جهاراً في الرهان على مصائر شعوبها واستنزاف قوتها بالشعارات المسعورة التي تنصرها في الساحات المعدة لها وفي الصالات المغلقة مناسباتياً وطوارئياً، وليس دفاع موصلي عن صدام بوصفه بريئاً مما لحق بالأكراد في العراق من أذى أو قصفهم بالسلاح الكيماوي[٢٤] إلا التعبير الأمثل عن الضلوع في الإثم الأخلاقي، وتحميلهم جريرة ما حصل (إدانة المقتول)، ومحاولة التبريء هذه في محركها القيمي تقريظ بفضائل النظام، وفي الوقت ذاته ادعاء تمثيل الحقيقة ضد كل الذين (زعموا) أنهم كانوا ضحايا نظامه ذات يوم، وتزكية تاريخية متفردة له، ولعقيدته البعثية المعتبرة خالدة، وهو مميز في هذا المنحى، ومطلوب بالمقابل، ما دامت الوصفة الأمنية تتقدم على الوصفة السياسية، وما دامت هذه مفضلة على الصورة الواقعية الفعلية، وعنف الخطاب الأمني المعتبر فكراً، مميّز له، ومحمود، لكونه يراعي المصالح المرسلة سلطوياً، ويجهر بصوت عال أنه على الضد من كل صوت خلافه ولو كان يجهر بالحقيقة أكثر منه[٢٥]. إن هذا التشديد لا يعبر عن صلابة وسلامة الموقف إنما عن ضيق الرؤية، وما يشبه الاستحالة في تجاوزه، وخصوصاً بالمواظبة عليه، وتخطئة الآخرين، وهذا ما نشهده حتى الآن عبر التركيز على فاعلية (المضادات القوموية) وتجذير الخطر الكردي، بوصفه المختص به. هكذا ببساطه يغدو ادعاء الاختصاص مدخلاً للإشهار به، وبالتالي منازعة عليه واحتكاراً له، الأمر الذي أثار الكثيرين من الكتاب الكرد في حوارهم معه، أو الدخول معه في سجال جانبي، لا يخلو من عنف جلي ينميه موقفه ذاك[٢٦]، وإذ أقول هذا، فليس لإشهار الإدانة، وليس لأنني أبرئ ممثلين للكرد من أخطاء تاريخية، ربما كان يمكن تفاديها، إنما أنطلق من الواقع الذي ينذر بالخراب الكارثي باستمرار، وأنا على يقين أن النظام العربي الذي يشكوه (أهلوه) المعنيون (وهو الخصم والحكم)، لا يدخر وسعاً في تنمية اقتصاد الذرائع المؤازرة ضدهم، ويبقى الكردي في الحالة هذه، أكثر تعرضاً للوقوع في مصيدة النظام لتخفيف أزمته لبعض الوقت، بما أن النظام ذاك أوجدته الأزمة، ووجد لإبقائها بالتالي. وإذا كان تصور موصلي للقضية الكردية قد أفضى بنا إلى طريق مسدود، فهو لم يقدم الحل، بقدر ما فرض شروطاً لوضع الحل منطلقاً من تاريخ شخصي، ومسلك وظيفي تملّك عليه تفكيره عقائدياً، فإن

زبير سلطان يمكن أن يكون نسخة منه، وإن اختلف عنه، كونه مختلفاً في وظيفته اجتماعياً، إلا أن الظرف الذي أحاط بكتابه عن الكرد ومكوناته ومناخه، ربما يعزز يقيني أنه وضع لتسويق فكرة معتقدة براغماتيكية وجدت الجو (الأمني) المناسب لها.

فأن يكون طرف ما، معرفاً به عن طريق سواه، ويكون السبب الرئيس في تحقيق تلك النقلة النوعية التي تأخذ به من عالم الديجور إلى رحابة النور، إنما يدخل في عداد أسطورة التفاوت القدري التي تحكم الشعوب والأمم. فهو إذ يقول (العرب المسلمون أظهروهم كأمة معترف بها)[٢٧]، هو تصور حكائي، ينزع عن التاريخ وقائعيته، وربما هو يتحدث عن الأيوبيين بصفتهم كرداً حيث لم يكن في مقدورهم أن يبرزوا تاريخياً إلا بفضل العرب المسلمين. وفي الحالتين، ثمة إرادة تصفية قيمة تاريخية، ونزعها عن الآخر، فحتى وهو ينتقد المثقفين الكرد الذين بحثوا في تاريخهم، بدا له ذاك مشكوكاً كلياً فيه، لأنهم (وجدوا جذوراً أسطورية قديمة وحوروا حضارات وبدلوا أحرفاً وأسماء فنسبوها لأنفسهم)[٢٨]، طبعاً لا يمنع البحث في التاريخ من تقليبه على وجوهه، ولا شعب مستثنى من ذلك، وكما رأينا في الفصل الأول، فالعرب لم يألوا جهداً في هذا المضمار، إذ لكل شعب جذور أسطورية، أما أن يعتبر هذه الواقعة مزيفة ويفرض سواها لأنها تلائم ما يعتقده، فذلك هو الحد الأقصى من العدمية في نفي الآخر، ويبدو أن الباحث هنا، يهمه الأسوأ المتصور في الآخر، وهو يسوق واقعة تتمثل في ذلك الوفد الذي قصد الرسول وترأسه رجل كريه المنظر، الأمر الذي أثار الرسول ودفع به إلى القول (لا وفق الله تعالى هذه الطائفة إلى الوفاق والاتحاد، وإلا فإن العالم يهلك على أيديهم إذا اتحدوا)[٢٩]، فالباحث لا يدقق في صدقية الواقعة أو في مدى دقتها، على الأقل لأن ذلك يحتسب عليه، إذ ليس من المعقول تماماً أن يبدر تصرف يستخف بالآخرين من خلال الشكل، فالحكم لا يأتي من خلال المظهر، ويبدو أن الرغبة غلبت عقل الباحث هنا، إلا أن الشق الثاني من الواقعة أخافه تماماً لينذر به من هم مستعدون لتقبله (إذا اتحدوا سيهلكون العالم)، أليست هذه طرفة أم أبعد منها؟ ترى ألم ينسب إلى الرسول بالمقابل الحديث الذي دُرس كثيراً والمتعلق بأمته، بوصفها (ستنقسم) إلى ثلاث وسبعين فرقة؟ أي كان يعني أن أمته لن تهدأ إنما ستزعزعها الخلافات، وتبقى بعيدة عن التوحد؟ ثانية يمكن القول، وعلى طريقة (كلما دق الكوز بالجرة) أنه كلما ذكر الكرد ذكرت الخيانة والتواطؤ مع أعداء الأمة العربية والإسلام معهم، وهي شمّاعة فاقعة اللون، أي منطق لا أعتقده مفعِّل حوار، ومؤدياً إلى حل معين. فالباحث، وبدءاً من العنوان ذي

الدلالة (من الضحاك إلى الملاذ) بصيغته التهكمية والتخوينية، يستهدف جمهرة الأمثلة الداحضة لكل ما من شأنه الإيعاز أن خطراً يتهدد أمة العرب، سواء بتضخيم أحاديث الكرد عن أنفسهم وهم يتحدثون عن الحدود أو أسطورة الأصل أو الحضارة التليدة التي تعنيهم... إلخ، أو بالإفصاع عن سهولة انصياعهم للآخرين للنيل من أمته، أو بوصفهم استحالوا أدوات ضاربة ضد غيرهم (ضد الأرمن)... إلخ، والخلاصة هي أن الكردي كائن التاريخ المزيف، بل ربما الصورة الأكثر سلبية، وربما كان تصور كهذا مفصحاً أكثر عن الهوة الأخلاقية التي تفصل بينه وبين من يمثلهم الباحث، أي خلاف ما يشدد عليه، وفي كل حال، ليس بداية مشجعة للتقارب، وهذا يدل، كما أعتقد، على صعوبة تقبل الآخر (الكردي) نداً له. إن أساطير التكوين السلبية في ذم الآخر لم تنقطع بعد. إن بوسع المرء (أياً كان) أن يتحدث ملء نفسه عن أي موضوع أو قضية تملأ عليه تفكيره، ولكن هل هذا يعني أنه حديث يكتسب مشروعية الطرح بوصفه حديثاً مستلاً من عالم تنوعي؟ أعتقد أن الرهان الوحيد لحديث يؤخذ به هو وسع فضائه المعنوي، خلوصه إلى الآخر صدىً له، تردد الآخرين إليه، هكذا تنص القاعدة اللااستثناء في ديمومة نص معين قابل للتحول والاغتناء في المجتمع (إن أساس الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة السلطة المركزية الشرعية هو انفتاح الدولة على كل القوى الاجتماعية لاستخلاص أغلبية سياسية. والوحدة السياسية المفروضة بالقوة، لا يمكن أن تكون إلّا في إطار دولة ديكتاتورية)[٣٠]، وما يمكن القول هنا، هو أن الكاتب يمثل دولة قائمة بذاتها من خلال توافر القوى التي تتنازعه أو تتجاذبه، وما يقوم به من أدوار مختلفة للتقريب فيما بينها، حيث تحضر السلطة والقوى السياسية ومواقعها في صورة مكثفة من الرموز التي تشكل لسان حاله، وقابليته للانفتاح على ما يتجاوزه، أي كونه تعددياً.

أقول هذا وأنا بصدد مجموعة تصورات لباحث جامعي مصري هو الدكتورحامد محمود عيسى علي، الذي يتحدث عن الكرد من مواقع مختلفة، فهو (مع وضد). إن تبيان علاقة الكرد بالجغرافية يكشف عن حضور الصورة الأقرب إلى الواقع منه إلى التصور، ولكن ما يبدأ التاريخ بالتسلل إلى داخل النص، ويزداد وضوحاً تسمية بإحداثياته في المجال العربي، حتى يتبدى التصور، وقد أزاح الصورة الأولى بصورة شبه تامة، إذ يطغى الموقف الأيديولوجي المباشر، وينبري الكاتب في هيئة المكوّن الفعلي للتاريخ، وليس المسؤول المعرض لـ(الاستجواب) والمناقشة، فهو يقول مثلاً (يتميز الشعب الكردي بخصاله القومية الخاصة به بتأثير صراعه مع الطبيعة ومع الأعداء. فالصفات المشتركة لهذا الشعب هي

استعداد دائم للقتال. فلقد علّمت الحياة الكردي أن العالم ملك للشجاع)[٣١]، هو قول لا يمكن الأخذ به بوصفه علامة تمايز، فالشعوب كلها تختزن القوة في ذاتها، والتحديات هي التي تستحضرها أو تستثمرها، وتبقى الكيفية التي بها يتم استعمال القوة أو الشجاعة، والبيئة الجبلية من ميزاتها أنها تلزم ساكنها بإبراز قوته، أو التزام الجاهزية القتالية أكثر من سواه في بيئة مفتوحة، يمكن رؤية العدو أو المهدِّد له من على مسافة كافية خلاف الأولى: الطياوية أو الغنية التضاريس. أما في الجانب الآخر، فقوله (كان الأكراد تاريخياً لعبة السلم والحرب في منطقة الشرق الأوسط فإذا اتفق الجيران كانوا هم الخاسرون وآخر دليل على ذلك عملية التطهير التركية التي جرت سنة ١٩٨٣ ضد الأكراد العراقيين والأتراك) فلماذا؟ لأن العلاقة بين نظامي بغداد وأنقرة تسمح بذلك[٣٢].

الملاحظ جيداً هو عدم شعور الباحث آنفاً بأي تناقض بين ما أثاره بدايةً وما أفصح عنه إثرئذ، كون مفهوم (اللعبة) يشي بتعطيل المفهوم وسلبه مما يحركه ذاتياً، دون التركيز على العمق التاريخي المضحّل له بالمقابل، فالجيران معروفون بأسمائهم، والإشارة إليهم تمر سريعاً وكأنها غير ذات قيمة دلالية، إذ (الاتفاق) يكتسب صيتاً أقرب إلى التضامن منه إلى التهاون السلبي القيمة، وكذلك فإن مفردة (التطهير) المتكررة في الأدبيات العربية: السياسية والإعلامية، ذات بعد فضائحي، لأنها تقيم علاقة بين طرفين غير متكافئين أخلاقياً، الطرف الجاري بعملية التطهير، وهو الموسوم بالطهر ونبالة الموقع وأصالة الفعل الأخلاقي، وطرف ثان (الكردي هنا) جارٍ تأثيمه، أو تنجيسه، فليس فعل التطهير سوى وجود من يهدده بالنجاسة، من يجب حصره والتمكن منه. الممارسة الكتابية لا تألو جهداً في تعويم أخلاقيتها هنا. الكرد لم يعد بإمكانهم في الوضع المذكور عمل شيء، لقد تم تلبيسهم إثمياً، ليس هذا فقط، وإنما إبرازهم ضحية غفلة تاريخية، فهم الذين ساهموا في تحرير تركيا الكمالية، ثم تم خداعهم، وفي إنجاح الثورة الإيرانية، ثم حدّدوا خطرين من قبل الخميني بالذات، وهم الذين ينخدعون بسهولة بالوعود الإمبريالية، ظناً منهم أن دولتهم القومية ستحقق.. إلخ[٣٣]. بالوسع الحديث هنا عن الطابع المؤسساتي لما يُكتب، عن التغلغل الإعلامي ومؤثراته في الكتابة التي تتخذ صبغة فكرية، ولعل الباحث في كتابه وهو يراوح بين الإقدام في هيئة الباحث المفكر، وما تستوجبه المقدرة الفكرية الذاتية، والإحجام عما يؤدي إلى زعزعة الثقة بالذات الكاتبة بوصفها مأخوذة بالمتلقيات الخارجية خصوصاً، لا يخفي ذلك التناقض في الكتابة، بين أن يسمي الكرد شعباً محكوماً بظروف لها وطأتها المشهودة، وما يؤدي إليه ذلك من القيام بممارسات تفرضها

عليه وطأة الظروف تلك، وبتأثير مباشر من الدول التي تتحكم به. فلائحة الاتهامات المذكورة، ويمكن على المنوال ذاته، عمل جردة متتابعة من الاتهامات الأخرى، تضاعف الإثم التاريخي للكردي: منذ نشأته حتى اللحظة هذه، ما دام ذلك يروي الظمأ النفسي للكثيرين من حولي، بوصفهم يقيمونهم هكذا، ولو أنني كباحث، جاريته في (فعلته) تلك لكان بإمكاني، وبسهولة لافتة، نظراً لتوافر المواد أكثر، إخراج العرب من التاريخ نهائياً وفق التصور التحاملي والتأثيمي الملفَّق طبعاً. إذ اعتماداً على مفهوم الأغلبية المعتمدة في تسيير دفة التاريخ والتعريف بها، فإن ثلاثة أرباع الحقيقة وثلاثة أرباع المصائب، وثلاثة أرباع الهزائم المتكررة، وثلاثة أرباع الخيانات المعلومة تكون عربية، والإثم بقدر النسبة، هذا إذا كان هناك قبول بالربع كردياً، ولكنني لجأت إلى ذلك على سبيل التشبيه، والوضع خلاف ما هو متصور. نعم، ثمة مصادر كثيرة، ولكن كيف يمكن الفرز بين المصادر هذه؟ فكل منا يدرك (كباحثين) أن قيمة المصدر كامنة في مقدار تمثيله للحقيقة الواقعية أكثر، وتجسيد لها بالمقابل، والمصادر تتفاوت من حيث القيمة والجنوح بالحقيقة. ولا يظنن أحد أنني في معرض الدفاع عن الكردي، وكأنه في انتظار شهادتي التاريخية، فأنا أسعى إلى معاينة الحقيقة التي لا يضحى فيها بأحد طرفيها، ويتجاوز الآخر خاصيته التاريخية في أحادية هويته التاريخية. أذكّر هنا بكلمة لها مغزاها (كما أعتقد) قالها محمد هاشم الباحث المصري، في ندوة (الحوار العربي ـ الكردي) في القاهرة، قبل سنوات عدة، وبعد أن عبّر عن تعاطفه مع قضية الشعب الكردي ونضاله المشروع (للأسف فإن الصحافة العربية والمصرية بشكل خاص لا تتناول هذه القضية بالشكل الواجب فنحن لم نسمع عن مذبحة حلبجة ولم نقرأ عنها في الصحف، كما لم نسمع أيضاً عم عمليات الأنفال البشعة التي راح ضحيتها ١٨٠ ألف كردي بعضهم دفن حياً وكان يجب أن تتناول الصحف ذلك)[٣٤]، وهذه الشهادة/ الاعتراف، قد تبدو للبعض عرضية، ولكنها تميط اللثام عن حقيقة مأسوية، وهي مدى إيغال الإعلام العربي الرسمي في المجمل، في لعبة السلطة، وتستره على الكثير مما يجري في الواقع العربي بالذات، وخصوصاً بالنسبة لقضايا حساسة، تعتبر ماسة بالأمن العربي المكتسب قيمة قداسوية، وهذا جدير بالذكر، فالتاريخ المحدِّد لما أشار إليه هاشم، يشير إلى التواطؤ الموجود بين القاهرة وبغداد كنظامين، رغم فظاعة المأساة التي وقعت، إذ لا صوت يعلو على صوت السلطة وإعلامها وتوجيهها للأحداث، أو طمسها لها، فثمة تعاون مشترك هنا في تقاسم الحقيقة التي تهدد كل نظام، ويمكن أي نظام أن يواجه ما

يواجهه الآخر، ولهذا تابعنا عبر التلفزيون السوري والصحافة السورية الكثير من الفظائع تلك، لأن العلاقات بين النظامين كانت مقطوعة، وكانت سورية الملاذ الآمن للكثير من رموز المعارضة العراقية بكل انتماءاتهم الإثنية: كرداً وعرباً وآشوريين.. إلخ، وساهمت سورية إلى جانب مصر عملياً في الحرب على العراق تحت إمرة (الدول الإمبريالية)، فلماذا القملة الكردية وحدها فاقعة اللون هنا[٣٥]؟ الباحث لا يتحدث عن هذا الجانب، وليته سماه، وإن لم يشر إليه، إذ إن ما يجري في رأس السلطان من تصورات هو المعتمد من الغالبية، وتشكّل السياسة بذلك المدماك الفعلي لمعظم الحراك الثقافي، والقارئ للكتاب لا يلاحظ هيمنة الرؤية السياسية على الكتاب، إنما الإيديولوجية الضيقة تلك التي تحيل موضوعة الكردي إلى خانة المحظور في الجوانب التي تخص الأمن القوموي العربي، إنه لا يتصرف كسياسي، بقدر ما يحاول الحلول محله، لأنه ينطلق من مواد، من المفترض أن تتنوع، لتكون الصورة هي الموجهة لعمله البحثي، على الأقل عندما يشرك الطرفين: العربي والكردي، في إثم المحاولة الخاطئة لوضع حد لما يجري من توترات ونزاعات، والنهاية التي انتهى إليها، ليست ضبابية فقط، إنما تمثل انحرافاً في الرؤية، وخللاً أصلياً في المنهج، حيث يقول (إن كفاح الأكراد من أجل التحرير مرتبط عضوياً بكفاح العرب، والقومية الكردية لا تتعارض مع القومية العربية. فالأخوة العربية ـ الكردية هي الطريق الصحيح لتحقيق أماني الشعبين في التقدم والازدهار)[٣٦]، هنا يبدو الكلام مغامرة لا واعية، تترتب عليها نتائج وخيمة إن في الجانب المنطقي، وإن في الجانب السياسي وعلى أرض الواقع، فالكردي يتحرر من أحبولة التصور، ومن ضيق الأفق التاريخي، من شبحيته، وهلاميته، أو زئبقية وضعه، ككائن يُمتدح اسماً، ويكون طريد الاسم في الآن عينه، وتتجلى قامة الباحث شامخة في رؤيته لموضوعه، لكن ذلك لا يتساوق مع المحرّك الرئيس للفكرة، التي يتمحور حولها بحثه، وهي أم الكرد في عمومهم، مشكلة تتحدى المعنيين في عمومهم بها: عرباً وفرساً وتركاً، وهي لا حل لها، طالما حاولوا الارتهان إلى هذا الطرف أو ذلك، يعني ضرورة الانصياع للواقع المفروض عليهم، أو التكيف مع التعليمات الصادرة عن الدول التي تمثلتهم.

أما في الخاتمة المفارقة، فثمة خروج عن النص، وجعل القاعدة نشازاً والنشاز قاعدة، فليس الحديث عن القومية الكردية إلا التخطيط لها جغرافياً ووضع حدود لها، وبناء دولة خاصة بها، ثم الاعتراف بالدولة الكردية نتيجةً، وكل ذلك غير معترف به عملياً، لأنه لا دولة مستعدة الآن ولا في المستقبل المنظور، لأن تتنازل عما يخص هذه (المنحة/

المكرمة الجغرافية) الكردية تاريخياً وإن لم تسمّ في الواقع. القومية الكردية هي تجاوز لحالة التقسيم الجغرافية، والافتئات الديموغرافي، وتغيير كلي لا شبيه له للخريطة السياسية للمنطقة كلياً، وهذا يتطلب وجود أنظمة في غاية المرونة والتقدير الأخلاقيين، ومعاينة التاريخ وما سببه من كوارث بمعان شتى، وتصدع قيمي عربياً وكردياً، وحتى تغييراً نوعياً في سياسات الأنظمة باعتبارات ديموقراطية، وتغامر بدورها هذه المرة، وقد وضَّحت لشعوبها ما كان عليه تاريخها، وما ينبغي القيام به، فتكون هناك أخوّة عربية ـ كردية. إذ المعلوم حتى الآن، هو أن من يهتف بأي شعار يخدم الجانب المذكور، فإن مصيره غير ممدوح فعلياً، في سورية وفي العراق يكون الوضع أخف وطأة، لأن الهتاف ذاك، يعني التعبير عن وضعية قانونية معينة، تتجسد في مساواة واقعة بين طرفين، وهذا غير موجود، ولذلك المسار التاريخي الذي يكون لكل منهما مغايراً للآخر، لا أقول لأن ذلك مستحيل، وإنما لأنها استحالة تفرضها الوقائع المعاشة، وطبيعة القانون الفعلية، إذ طالما تمثّل القومية الكردية بوصفها حدوداً معينة، ومجموعة عددية من السكان وكيان دولة ونظام دولة وانفصالاً معترفاً به، مغايرة للصيغة القانونية للقومية العربية في راهنيتها، فإن الباحث في ما آل إليه بحثه، مارس زحزحة مفهومية غير متوقعة: خطابية غير محسوبة النتائج، غير مدقق فيها، ويفصح عن البؤس المتجذر معرفياً في الفكرة المطروحة تماماً. لكم يحاول المعنيون بالحقيقة، وهي أرضية، الابتعاد عنها، بجعلها سامية، غير مرئية، رغم أنهم أرضيون بدورهم تماماً.

وبين مثالية التصور وامتثالية الصورة، وربما أمكن القول بطريقة أخرى: بين نهم التصور إلى التوليف ووهم الصورة في التحريف، يمكن ملاحظة تلك الحالة المزرية للقيمة الأدبية التي تتخلل الكتابة عن الآخر عربياً وإسلامياً، ما دام المجتمع كمفهوم عصياً على التحرر من الوضع العصبوي المتعدد الأشكال، وكذلك المشهد الأخلاقي المتصدع مقابل سطوع الفكرة وبيانيتها، وحتى تماميتها المناقبية إسلامياً في النظر إلى للآخر الكردي هنا كنموذج جلي، إذ لا شيء أكثر إيذاء للفكرة من ادعائيتها، وصلف المحتد فيها، وهي تنأى بنفسها عن الواقع، لئلا تغامر بـ(أمنها) الداخلي. ويمكن التعرض إلى أمثلة مختلفة، تحدثت عن الدور الكبير للكردي إسلامياً، وكيف قيّض له أن ينطلق في الجهات الأربع تحت راية الإسلام، وقد أدركه المجد وطال العلى باسمه، وهذا ما يمكن قراءته في الأدبيات المركزة على الإسلام، بوصفه (جامعة الأمم). ليس الكواكبي هو أول من تحدث في ذلك، في (أم القرى) ولا فهمي الشناوي المعتبر الأخير في هذا المنحى، لكن الشناوي يمكن أن يكون

نموذجاً كفوءاً للدرس واستشفاف الحراك المعتقدي والغائي مما يقول بخصوص الكردي، أي محاولة التقريب بين تصوره عن الكردي وصورته له، والمسافة الفاصلة بينهما وإشكاليتها. قبل أكثر من سنوات عشر أبصر كتابه (الأكراد يتامى المسلمين) النور، واكتسب قيمة دعائية ونال حظوة وتقديراً من الذين اطلعوا عليه من الكرد أو سمعوا بطريقة ما، وكذلك في الوسط الثقافي الإسلامي، وهي مكانة يستحقها بجدارة، طالما أنه كتب مخترقاً الصمت (الإسلامي) الرسمي وحتى الكثيرين ممن يعتبرون الإسلام (قومية/أمة) المسلمين جمعاء، وكم كنت أتمنى أن يترجم الكتاب هذا إلى لغات عدة، على الأقل ليتمكن من الاطلاع عليه متقنو القراءة من الكرد في لغات عدة، ومن المسلمين في بقاع مختلفة من الأرض، نظراً لحيوية موضوعه، وأن يحافظ على سوية فكرته، أي أن يتحرك في مجاله الإسلامي، مبرزاً ما له وما عليه، وليس أن يتم الخلط بين إسلام متصور، نظري، بينما الواقع هو أغنى وأكثر إثارة للأسئلة، وإقلاقاً للمصير الذي يتلبسه، والكردي الذي يتداخل معه، وكأنه الطرف الآخر للحقيقة المذكورة، وإسلام آخر، هو الحاضر المعاش، الإسلام اليومي، الطقوسي، الشعائري، المتعدد الاتجاهات والصراعات والولاءات والزعامات، والكردي المسلم وغير المسلم، فهو لا يتحدد إسلامياً مثلما أن العربي لا يتحدد بدين وحيد، أي الكردي المتخندق إسلامياً والمفكّر قومياً، أو قومياً والمأخوذ بالصيت الديني العام والإسلام بعض منه، أو المتجلي قومياً وأقرب إلى العلمانية خصوصاً في الفترة الأخيرة، التي تزامنت مع صدور كتابه، وبدا الإسلام من أثريات الماضي عند نسبة لا تدحض من الجيل الشبابي، في بلاد المهاجر والاغتراب بصورة أدق، وهذه الصورة (لألبوم) المتعددة الألوان. الشناوي يقيم في اليوتوبيا، وهو يشدد على التوبيا كتابياً. لننطلق من البداية، مقارنين بين أول فقرتين، تحت عنوان (لماذا هذا الكتاب) ويليه عنوان فرعي لافت (للأكراد قضية)، فنقرأ (إن أنت أثرتها أغضبت منك العراق وإيران وسورية وتركيا والاتحاد السوفياتي. وإن سكتَّ عنها فقد ظلمت الأكراد وظلمت الحق أو ما تؤمن بأنه حق)، وفي الفقرة التالية مباشرة نقرأ (ومن المؤسف أن هنا ألف مليون مسلم ولكنهم لا أحد.. تقريباً لأن المسلم لا بد أن ينصر الحق ويحارب الباطل ويكون إيجابياً. أما السكوت والسلبية فهي في الواقع تآمر على الحق. تآمر صامت. ولكنه في النهاية تآمر)[٣٧]. في الفقرة الأولى ثمة مواجهة للذين يمثلون الكرد في ديارهم، إعلام بالسخط المثار لأنه يتحدث عن ظلم المسلم للمسلم، واستبداده به، وهو شعور يفيض نبلاً، إذ المستبد مكانياً، وهذا كاف للتعبير عن الموقع الذي يتخذه في نقد من يعتبره المسؤول عما لحق أخاه المسلم (الكردي

هنا) من غبن وجور على يديه. ثمة تشخيص للداء، وتوصيف للدواء، ولكن الفقرة الثانية تكاد تقلب ظهر المجن، حيث الحديث ينزع به أخلاقياً، وإن عبّر عن بُعد قيمي متروس، فهو يتحدث عن استحالة ترك المسلم لأخيه، أنّى كان وحل، لكونه حمّال القيم المثلى ومجسدها الأمثل، وليس مسلماً من كان خلاف المقصود، هي شطحة خيال، تجنّ على التاريخ نفسه، لأنه الناطق بألسنة متعددة. وإن العربية لها صيتها المدوي هنا في أرشفة كم كبير من الوقائع التي تصدم المسلم، تطيح بمثاليته وهي بين جنبيه. فالانطلاق من النص، ومن خلال المعنى المعطى له، اختزال لتنوع دلالاته، حيث الآية الواحدة استعملت مع وضد المسلم الواحد نفسه، ولسنا هنا في صدد ذكر الوقائع ولكن حسب الفضولي قراءة أي مدونة تاريخية إسلامية لمعرفة أهوال التاريخ المكتوب إسلامياً، كما يوردها (الطبري، المسعودي، ابن الأثير، ابن كثير، ابن خلدون... إلخ). إن النية الطيبة في صيغتها الكنطية لا تكفي لرفع الراية البيضاء نشداناً للسلام، فأن يكون هناك مسلم، أبى أن يحارب سواه من المسلمين، حقيقة قائمة، ولكنها بائسة، بؤس علي وقد غدر به أهلوه، أو ابنه الحسين وقد قضى عليه وعلى ذريته تقريباً بنو جلدته، وما قتل من المسلمين بأيدي المسلمين ومنذ الإسلام الباكر إلى هذه اللحظة، يبز عدد قتلى (الآخرين) من المعتبرين كفاراً أو من غير المسلمين، وما الاجتهادات التي تنطع لها فقهاء الإسلام، وفي إثر أصحاب المذاهب، وكيفية تصريف واستثمار الروايات والأحاديث، وما جاء في الكتب الموضوعة في التفسير والتأويل والجهاد وأصوله والحرب والسلم والمنازعات، وتقلد المناصب، وتقاسم الثروات والغنائم وسواها.. إلخ إلا تلبية لغاية عملية كان المسلم فيها هو المستهدف من قبل المسلم أكثر من غيره، لأن دار الحرب المفتوحة إلى يوم الدين، متداخلة مع دار السلم المغلقة على المسلم والمهددة له أكثر، وهذا ما يمكن ملاحظته في كل البلاد المعتبرة إسلامية، فما هو صاحب الحق، ومن هو المحقوق في الحالات كلها؟ لا أنفي الخصلة الأخلاقية في الكتاب، إنما أحددها في ضوء القرائن الواقعية، وقوله (ليكن هذا الكتاب خطوة في طريق العدل)[٣٨]، لا يخفي مثاليته الآنفة الذكر، أم أنه يمارس استقطاباً لمن يتلمس في كتابة كهذه عزاء وطريق خلاص مما هو فيه؟ إن الحديث عن الكرد ممدوحين مناقبيين ذوي عراقة في التاريخ وثروات هائلة في باطن الأرض التي تخصهم وعليها، وذكر بطولاتهم في خدمة الإسلام ونقاء فكرتهم عن الإسلام... إلخ[٣٩]، في الوقت الذي يشكل بطاقة ائتمان تاريخية بالنسبة للذين يهمهم التاريخ، إلا أن القيّمين عليه هم مضاربو البورصة محتكروها، لهذا تبدو البطاقة تلك دون الرصيد المتمكن من دخول التاريخ، فالجغرافيا

مهدورة هنا، والكرد أنفسهم امتداد للعبة البورصة في هبوط وصعود أسعارها. وتحتد نبرة باحثنا الإسلامي، وتبلغ الأوج، حين يثور على القومية بوصفها صليبية، تحت عنوان (القومية الصليبية) كيف؟ (وأعني بها القومية العربية. نعم هي صليبية صليبية صليبية. وأولاً لسنا ضد القومية العربية وحدها. ولكننا ضد القوميات. فارسية أو تركية أو كردية أو زنجية أو عربية أو غير ذلك. ففي الإسلام لا قومية إلا الإسلام)[٤٠]. ومرة أخرى يتم استهلاك الصورة الواقعية، الفعلية، التاريخية وتبئيسها، كرمى بقاء التصور الغني في التحريف! فهذا الجمع بين القومية والصليبية خطل ما بعده خطل، إذ يحيل الصليبية في منزعها الديني الأوروبي المنشأ ومنذ ثمانية قرون ونيّف، إلى قومية في سياقها التاريخي (الأرضي)، أي يعتبر القومية قادمة، مستقدمة من الخارج، وكأن الخارج باستمرار هو مكمن الشر، ولعله مصيب في رميته، ما دامت دار الحرب والكفر في الخارج، ولكنه يخيب المؤمن العادي، بقوله، عندما يعلم أن الحروب الدائرة في (دار السلم) الخاصة به، لا تعد ولا تحصى في تنوع أسمائها ومسمياتها[٤١].

عود على صلاح الدين

يمكن النظر إلى صلاح الدين الأيوبي بأنه من بين أكثر الشخصيات التاريخية الإسلامية إشكاليةً، وهي إشكالية تنصبّ على الأدوار التي قام بها، من خلال سلسلة انتقالاته بين أمكنة مختلفة، في العالم المعروف إسلامياً، إن لم تكن أكثرها بامتياز. إنها إشكالية تنبع من انتمائه الإثني بالمقابل، ومن جملة السلوكيات التي عرف بها، واختلف بها عن غيره، ومن جهة ثالثة، فلأن الانتماء الكردي ذاك، لا زال يشكل ما يشبه الهالة القمرية التي تعاود الظهور، ما دام الكردي يثير الماضي والحاضر معاً، وهو يسعى إلى تأكيد قدمه التاريخي ودوره في بنائه، وصعوبة تجاهله راهناً، ويعني هذا أن كل ما هو منتم إليه بصورة ما، أو يدّعي نسبه إليه، قابل للمناقشة، وتقليبه على وجوهه، فضغط الحاضر كفيل بجعل الماضي البعد الجلي في الصراع على الموقع القيمي، وكذلك موضوعاً للرهان، ويكون للموتى بدورهم حيواتهم وقد بعثوا شركاء المعاش. ويمكن تتبع هذا الجانب من خلال أمثلة حية، تفصح عن عمق الصراع، وعن عدم ثبات الصورة المعطاة في يوم ما عن الماضي، ويدرك المعنيون بخلفية الصورة تلك، فظاظة الكلمات المستخدمة، ما دامت الثنائية تمنعهم من الذهاب منحى آخر. ولكي أكون أكثر دقة أقول، إن تضييق ساحة السجال تكوين يدشنه السائد السياسي، ويستحيل المتخاصمين ضحايا

ما هم فيه، بينما الحاضر لا يثبت، والزمن يمضي، والعنف شغال لكل ذي علاقة، ولعبة الشد تمزق أطراف الجميع هنا. ويظهر أن التاريخ لا يمكن تدوينه إلا في ضوء ما فيه من صراعات، ولكنها لا تمضي، بقدر ما تستعيد دورتها بين الحين والآخر، لتعمق ما كانته، وتغيّر في مفهومها وبنيتها، ولهذا يكون التاريخ داءه ودواءه المتنافسين على الجسم ذاته.

ولعل المفارقة القابلة للتذكير بها، هي أن ما يجري في إثر ما نحن بصدده، هو أنه بخلاف الأغلبية الساحقة من المثقفين العرب والمسلمين، ممن يتحدثون عن الموتى الذين يقلقون راحة الأحياء، ويهددونهم في عقر دارهم وفي حلهم وترحالهم، ثم يسعون أحياناً إلى التحرر من مباغتتهم لهم وحتى كتم أنفاسهم، وهم متنوعون مختلفون في نسب موتاهم ومذاهبهم وقوالبهم (إن جاز التعبير)، يمكن معاينة وجود عدد غفير نسبياً من الكتاب الأحياء: مثقفين ومنظّرين: عرباً وكرداً، يحاولون مداهمة الموتى في قبورهم، وقد صارت عظامهم رميماً، واستنطاقهم وفق أهواء خاصة، ومنفعيات لا تخفي سلطويتها ذات المعاني المتعددة، ورهانات تلونها الوقائع اليومية في التنافس على ما يعنيه الماضي في تنوعه. فأمة الإسلام داخلتها أمم قومية الطابع، تميزت بألسنتها، وأعلامها، وسعيها إلى التمايز بآدابها، في مساع محمومة، رغم الغطاء الإسلامي المخيم. والكرد هم أكثر نبشاً في قبور أمواتهم ممن سيقوا تحت تسميات تخرجهم عن خانتهم، وهم بذلك يحاولون نقل (رفاتهم الرمزي) إلى (مقبرتهم التاريخية) التي يبذلون قصارى جهدهم للتعريف بها، وفي مواجهة من يعتبرونهم مجرّدين إياهم من نعمة بأس الموتى هؤلاء، وحقوق نقل الملكية (الإثنية) وتقاسم التاريخ ثمئذ. ولكي لا يتشعب الحديث، وكأن الكردي مخاصم العربي فيما هو مخاصم إياه كما يروج لدى جمهرة كبيرة ممن يستهويهم السجال، في ماله وأرضه وحتى عرضه واسمه، أو كأن العربي في كليته له بالمرصاد لتعظيم لحظة السجال التاريخية، فإنني سأوجز أهم النقاط التي تتمحور حول صلاح الدين، وهي، كما أرى تنخرط في عداد تصفية الماضي المشترك على أكثر من صعيد، دون التفكير في النتائج الشديدة الوطء على مرصاديات تسود هنا وهناك:

- في الحالة الأولى لدينا الباحث الفلسطيني عوني فرسخ الذي أشار إلى العمق العربي في تكوينه: نشأة وثقافة وقيماً وأنماط سلوك، فقد (ولد في تكريت، وشب في بعلبك وعاش شبابه في دمشق والقاهرة. كما كان متفقهاً في الدين وقد عرف بحبه للفقهاء والعلماء والأدباء واستقبالهم في مجلسه. وكان جيشه في معظمه عربي الجند والضباط)

وفي الهامش يعلق على أولئك الذين يصرّون على إبراز أصله الكردي، إيحاء إلى الدور الثانوي للعرب في (معركة تحرير الأراضي المقدسة من العدوان الفرنجي. وإذا كان من الحقائق التاريخية أن غالبية قادة الجهاد يومذاك كانوا يعودون إلى أصول غير عربية، إلا أنه من أبرز حقائق تاريخ المرحلة أن أيّاً منهم ما كان ليقوم بدور قيادي رائد لولا انتقاله إلى العمل كجندي في مركز الثقل العربي الإسلامي، ولولا أن النخب والجماهير العربية تحملت كامل أعباء المعركة. وهل كان صلاح الدين ـ رغم كفاءته الذاتية ـ يترك بصمات على تاريخ المنطقة والعالم لو لم يفارق قبيلته الكردية وجبال كردستان، ويحط رحاله في دمشق أولاً، ثم في القاهرة، وتفتح له الأبواب على مصاريعها في العاصمتين العربيتين باعتباره ابناً صادقاً للأرض العربية وليس غاصباً لها؟)[٤٢].

ـ في الحالة الثانية، يمكن اعتبار موقف الباحث السوري نبيل فياض من أكثر المواقف جذرانية، ليس بخصوص المذكور، وإنما تجاه التاريخ العربي الإسلامي بالذات، كما في كتاباته عن (عائشة أم المؤمنين) و(حكايا الصعود) و(حكاية السقيفة) وتبعاتها، وعن (المرأة)…. إلخ، ويبقى الموقف من صلاح الدين من بين أكثر هذه المواقف قلباً لكل ما قيل فيه لدى الغالبية من المعنيين بالتاريخ، بوصفه الحد الأقصى من السلب التاريخي وتشوهه، ويبرز ذلك، في تمسكه بطبيبه اليهودي ابن ميمون ومنح اليهود امتيازات ربما كان لها دور فيما آلت إليه أوضاع العرب لاحقاً، ويتضح هذا أكثر في إطناب اليهود والمسيحيين أنفسهم في مدحه، وليس أمره الموجه إلى الفقهاء بقتل فيلسوف الإشراق السهروردي إلا التعبير البليغ عن طغيانه، والأكثر من هذا وذاك، هو محاولته القضاء على دولة الفاطميين العرب كلياً بطريقة مرعبة، كما في تبديده لدار الكتب الفاطمية، وقد كانت (أعظم من التي بالقاهرة بالقصر)، دون نسيان أن الثقافة العربية الفاطمية كانت، وكما جاء على لسان المقريزي (أعظم ثقافة عرفتها مصر في تاريخها حتى وقتنا الحالي)، لقد تم إتلافها تماماً وحرقها من قبل (عبيد وإماء الكرد)، ليعلّق تالياً (ويبدو أن هذا قدر الحضارة العربية: تنضج فتأتي شعوب بدائية كي تقتلها ـ في بغداد على يد التتار وفي القاهرة على يد الأكراد)[٤٣].

ـ أما في الحالة الثالثة، فيمكن التوقف عند الأكاديمي السوري، الدكتور سهيل زكار أستاذ التاريخ بجامعة دمشق، وكذلك عضو لجنة كتابة التاريخ في سورية ونائب رئيس اتحاد المؤرخين، حيث كتب مقالاً أثار ردود أفعال انتقادية ونقدية في الوسط الثقافي

والسياسي الكردي، نظراً للموقف المعتبر سلبياً تجاه الكرد ودورهم التاريخي سواء في بناء المنطقة: في سورية والعراق، أو في التاريخ الوسيط المتمثل في صلاح الدين، وتحت عنوان (حول موضوع مفهوم الأقليات ومدى انطباقه على الوطن العربي)، والمنشور في إحدى الجرائد. فهو بخصوص النقطة المحددة، يرى أن عدد المقاتلين الكرد الذين كانوا تابعي صلاح الدين بحدود الألف مقاتل(٤٤)، ويعني هذا أن الذين كان لهم الفضل الأول في طرد الصليبيين، وفي التغلب عليهم في معركة حطين ١١٨٧م هم العرب قبل سواهم. كما قلت بدايةً، إن السجال ليس مجدياً باستمرار، كون الموضوع يتطلب انفتاحاً على الجهات كافة. ففي حال فرسخ، أستطيع القول أنه إذا كانت الثقافة لها دورها في تعزيز الروابط الاجتماعية وفي التكوين النفسي للفرد، وفي تأكيد إثنية الفرد بالصورة المقدمة، فإن ثمة انزياحاً لمفهوم الشخصية لحظة تجريدها من حراكها التاريخي، وخصوصاً حين تتم مناقشة/معالجة الموضوع في ضوء الراهن، فهو يعرّب المذكور، وليته تناوله بوصفه مسلماً (كردياً مسلماً) لتبيان الجانب الآخر والفعلي كما يثار كثيراً، وبالتحديد حديثاً، أما البعد العربي، فإجراء تاريخي قسري تماماً، ويظهر هذا أكثر، عندما يقزّم الحضور الكردي في صلاح الدين، ولا ينعطف على ذكر أصله قبل انتقال أسرته الاضطراري إلى تكريت، ويقلل كثيراً من عدد قواته، دون أن يعلم أنه يستحيل أن ينجح صلاح الدين (البطل الإسلامي) لو اقتصر على العدد البائس المذكور عند فرسخ، أي لما كان هناك إمكانية لتغلغله في الوسط العربي الإسلامي، وتقبله قائداً بسهولة، والواضح الجلي هنا، هو أنه من جانب آخر، يشدد على حقيقة أخرى وإن لم يسمّها، وتتلخص في أن الكرد لا يمكنهم فعل شيء وكأنه يرد على أولئك الذين يكررون من الكرد، في منظورهم القومي حديثاً، أنه كان بإمكان (بطلهم) الانتحاري لصالح غيرهم، أن يقيم دولة أو أمبراطورية كردية كغيره من الذين عملوا لصالح بني جلدته إسلامياً، ولعله بذلك يدرك المخاطر العملية التي يؤدي إليها تفكيره في مقاربة التاريخ، وما يميّزه إشكالياً.

يبقى أن أشير هنا، ومن خلال المحاججة المنطقية، أن باحثنا، في جانب مما يذكره، يرد على فياض نفسه، بخصوص مجريات الأحداث، وفي الجانب المذهبي وما في إثره من شبهات وصراعات وقائعية، وأن ما يثيره فياض، تضخيم لحدث (إثمي) وتقزيم لسواه، في ما يخص (الفظائع) التي ارتكبها صلاح الدين ومن معه من الكرد، بحق الفاطميين. وهذا يدفع بنا إلى توضيح تلك الأهواء التاريخية: الشخصية والمللية والفرقية التي تعصف بالمقدرات العقلية للكاتب، وخصوصاً في مباحث تاريخية تتطلب دقة مفهومية، ومعاينة تزامنية

(زمكانية)، فهو ركز مستفيداً من حميّا الفكر الطائفي الغائم، وإن لم يفصح عنه، بتشديد الخناق على الكردي بصورة عامة، وليس على ما كان، لكأنه يطالب بدية تاريخه المعني، وبثأر أو حيف بالجملة في سياق تاريخ معقد، وبالتأكيد هو خلاف ما ذهب إليه وأثاره على طريقته التعبوية، إذ لو أنه ذكر بالمقابل الوسائل التي لجأ إليها رموز الفاطميين وفدائيوهم من الحشاشين، في مصر وبلاد الشام، وما سعى إليه الوزير الفاطمي ياور عبر الاستعانة بقوة فرنجية وليس غيرها (وكان ذلك من الكبائر وقتذاك إسلامياً) مثّلها ملك القدس الفرنجي أماريك، وفشلت المؤامرة وقضي على رموزها، وكذلك في بلاد الشام، عبر الاستعانة بحاكم طرابلس لبنان الفرنجي بدوره صنجيل، وكيف شدد صلاح الدين على قبائل في كل من الشرقية والبحيرة في مصر، لأنها كانت تهرّب الحبوب إلى الفرنجة، وهكذا مع آخرين في جنوب فلسطين والأردن، خلاف بدو الشام الذين دعموه في محاربة أعداء الإسلام وليس الكرد أو الترك، وأن الخليفة العباسي كان الموجه الأكبر له، ويستجيب له باسم الدين... إلخ، لو ذكر هذه النقاط مع النقاط التي أوردها، لكان هناك توازن آخر، وقراءة أخرى من جهة تقدير المواقف. وليس زكار ببعيد عن سلفه (الشامي) هنا، والفلسطيني هناك، من جهة تقزيمه لعدد الجنود الكرد تحت إمرة صلاح الدين، انطلاقاً من منافسة على التاريخ، وصراع على الرموز، ووفق تصور قوموي للموضوع تماماً. فالفرقة الخاصة التي تحرسه ومن كان قبله (أي نور الدين)، وهي الفرقة (الأسدية)، ثم كانت (الصلاحية)، والذين شاركوا عملياً معه في (الجهاد) على الفرنجة، وهم ينتمون إلى عشائر وأمراء أكراد، كما في (هكارية، مهرانية، ميرانية، السورانية، الحميدية، الزرزاوية... إلخ)، كل ذلك لا اعتبار تاريخياً له، وهي نظرة لا تفتقر إلى عدمية التاريخ السلبية، ولا تفتقر بالتالي إلى التاريخ نفسه، وفي الوقت الذي يشكل ضمير المؤرخ رصيده من الوقائع التاريخية وحيثياتها، واللغة المعتمدة آنذاك[٤٥].

في الأمثلة المذكورة، ثمة تركيز جلي على البعد القوموي للتاريخ الإسلامي المكتوب عربياً، باستثناء ما ذهب إليه نبيل فياض، إذ يختزل التاريخ من جهة، ويفرغه من فكرته التي تكونها مجموعة أفكار متداخلة ومتكاملة، كما في الحديث عن واقعة تاريخية شدّد عليها، ويلبسه من جهة ثانية صفة المؤامرة الخارجية الموجهة (تآمر الكرد على العرب)، إلى درجة جعل الكرد هؤلاء قرناء للتتار، مؤكداً مبدأ خاصية التقية المراوغة، بوصفها انتقاماً من الجميع ممن حاربوا الفاطميين: عرباً وسواهم من المسلمين، ويبدو زكار أخف وطأة في دعواه، ولكنه من جهة أخرى، يظهر أكثر براعة في تجسيد المراوغة، كونه يطرح المسألة

التي تأرشفت تاريخياً، وكأنها عامة وثنائية الطابع: بين العربي والكردي، وأعتقد جازماً أنه بطريقته هذه، يؤدي دوراً مطلوباً منه وإن لم يسمّه، فهو العربي والإسلامي معاً وهو العربي ما دون الإسلامي عندما يحمّض الإسلام (إن جاز التعبير) على طريقته، وهو العربي المنقسم على نفسه في تمذهبه من الداخل. وفي سياق الذهاب إلى التاريخ وتناوله في وقائعه، وبوصفه الوثيقة البليغة النطق، للكشف عما وراء الخطاب المتحدَث هنا، كما أكَد على هذا الجانب الفرنسي ميشال فوكو[٤٦]، بقي علي أن أتحدث عن نموذجين في الكتابة، الأول على النقيض تماماً مما يذكره باحث مقتنص لوقائع تاريخية دون أخرى، وهو محمد عبدالله عنان وقد وضع كتاباً كاملاً عن (الحاكم بأمر الله) الفاطمي العتيد والغريب الأطوار. فهو في أكثر من نقطة، يتحدث ومن خلال الأمثلة التاريخية عن صنوف القتل التي مارسها الفاطمي ضد رجال دولته: وزراء وقضاء وكتاباً ورجال دين... إلخ، عدا الجوانب الطقوسية والدعوية اللافتة على نطاق واسع[٤٧]. أما النموذج الثاني فله طابع تاريخي أدبي ـ روائي، أو روائي ـ تاريخي طريف وذكي في معماريته، ويخص الروائي اللبناني ذا الجنسية الفرنسية أمين معلوف في كتابه (الحروب الصليبية كما رواها العرب)، إذ لا يدخر جهداً في تُتبع الكثير من الخفايا المتعلقة بالحروب المذكورة، وكيف برزت شخصية صلاح الدين، معتمداً على الذين كانوا قريبين منه، أو كتبوا عنه، كما في حال (بهاء الدين شداد، وابن الأثير)، ليشدد على بعض الخصال الخاصة به، وتتجلى هنا قوة شخصيته في بساطتها وتسامحها وتواضعها، وهي خصال ساعدت الفرنجة وغيرهم في محيطه ممن ناوأوه أو أرادوا ابتزازه في تحقيق مآرب عملية وشخصية لهم[٤٨]، ولكنه في النهاية يعتمد الكتابة الروائية التاريخية باعتبارها حالة مقاضاة تاريخية واستجواب للتاريخ المدوّن بالذات وللحاضر العربي المعاش، عندما يشير إلى ذلك التنظيم المؤسساتي للفرنجة وقتذاك، وكيف تمكنوا من الاستفادة من البيئة التي نزلوا فيها غزاة محتلين، ليدشنوا بعدئذ عصراً جديداً سمي، حقيقة بـ (النهضة الأوروبية)، أما العرب فقد انغلقوا على أنفسهم، وانقطعوا عن التاريخ، وبدا لهم الاكتفاء بالدين الطقوسي السبيل الأوحد للاستمرار في الحياة، والذين كانوا قادة لهم منذ القرن التاسع، كما يقول من غير العرب، ومن بينهم صلاح الدين الكردي، ويتضح هذا من خلال الاتصال بالماضي بوصفه الحاضر المتدفق فيهم، وعجزهم عن بناء مؤسسات فعلية تدخلهم التاريخ الحي، وليس الاستشهاد بصلاح الدين في المناسبات، وتشبيه الزعماء العرب به كعبد الناصر مثلاً، والأعداء: إسرائيل والأميركان وغيرهم بالصليبيين الجدد،

إلا الدليل الدامغ على مدى وهن الوعي التاريخي عربياً[٤٩]. ما الذي يمكن إثارته في إثر ما تقدم؟

لا بد من التركيز هنا على العلاقة الجدلية ومبدأ القوة الحاكمة والفاعلة في ذلك التآخذ بين طرفيها: الحادث الحاصل ومحصّل العبرة من خلاله، وهي عملية في غاية التعقيد، من خلال سلسلة مقارنات بين شبيهاته والمغايرات له، وصور التداخل بينهما، ويبدو أن الأيوبيين في المرحلة التاريخية التي برزوا فيها، شكلوا القسط الأخير من رصيد التاريخ الحي، رغم محدوديته، فقد كان المدماك الديني بوصفه جهاداً لرد كيد الأعداء إلى نحرهم، وليس عماداً مؤازراً في نصب سقف تاريخي أعلى وأكثر تهوية، عبر الاحتكاك بمن جاؤوا والتفكير في ما أتوا من أجلهم، فبيت المقدس كان الوسيلة لغاية عملية، هي كيفية امتصاص الثروة الطبيعية والمعرفية، وهذا ما تم لهم، والمسلمون اكتفوا بالذود عما يسمى بـ(حياض الدين)، بكل ما للموضوع من تشخيص ضحل المعنى، وبدا لهم السكون والسبات التاريخي، مع التمسك بالدين قوالبياً سدرة منتهاهم إثرئذ، وفي الآن عينه، تجلى ويتجلى هذا التحديد المختزل كثيراً للحقيقة، من خلال النظر إلى التاريخ من قبل غالبية المعنيين بالتاريخ العربي ـ الإسلامي، وكيف يمكن إعادة كتابته من منظور قومي، كما لو أن هناك ضرورة قومية عربية محضاً لتطهير التاريخ مما لحق به من دنس أو مختلقات الدخلاء، والكرد ضمناً، وهذا يضاف إلى سيرورة الوعي العربي والقوموي البائس المحبط لكينونته، وهو لما يزل في حالة سبات على صعيد النظر إلى التاريخ ومفعّلاته المختلفة، انطلاقاً من نظرية المؤامرة التي أكل عليها ولم يشرب بعد عربياً، وفي وسط إسلامي معرب، وإسلامي موجه هنا وهناك. فالتفكير في الانحطاط كتاريخ ساد وتجلى في ممارسات وتصورات شتى، دون التحرر من وطأته انحطاط أكثر مأسوية، ومحورة الهزيمة كردياً (أي اعتبار الغرائب عن المنطقة كما يسمون، والكرد من خلال صلاح الدين، لهم باع طويل في ذلك) سقوط في هاوية التاريخ المعتمة، وربما كان على الكردي أن يعاين ما جرى له تاريخياً، وما هو فيه الآن، ليس وفق تصور كالذي استعرضناه، وإنما الخروج من كهفه الذاتي، ورؤية ما جرى ويجري حوله أطيافاً لحقيقة كاملة، له حصة فيها، وهي تزيد أو تنقص بقدر وعيه لما هو: سلباً ليتم استيعابه، وتجاوزه، وإيجاباً ليتم تعميقه عبر سلب لا ينتهي، كون الكمال خارج التاريخ، كما هو التاريخ. وهنا يمكن أن يلتقي والعربي وغيره، أعني أن التاريخ الذي يتنازع حوله يغدو في حكم الممكن توسيع قاعدته في ضوء وقائع وقد تنوعت.

عود على الأقليات (عن الأقلوي والكردي نموذجاً)

ليس المهم ولا المطلوب من المرء أن يقول ما يريد أن يقوله، بل أن يفعّل قوله باعتباره معنياً به من قبل غيره. وحتى أستطيع أن أحدد ما هو مختلف عليه، بوصفه القول الذي يتصادى مأخوذاً بما يعني صاحبه، ممثل طرف معين أو جماعة معينة، فإنني أشير في ضوء الحديث إلى الكثير مما أثير ويثار بخصوص (الأقلية) في الوسط الثقافي العربي وحتى المعنيين بالسياسة، إذ من النادر أن تسمع مثقفاً عربياً لا تتملكه السياسة بمعنىً ما، وخصوصاً حين يعتاش في ظل مؤسسة أو يعتبر نفسه ـ كمنشئ خطاب ثقافي ـ نداً للسياسي، ولممثل السلطة أحياناً أكثر انطلاقاً من وازع قومي متشدد. وكلمة (الأقلية) استهلكت كثيراً وكأنها فصلت من جهاتها كافة، باعتبارها سبّة تاريخية، وعدوى خارجية أو نخراً مصطنعاً من الداخل تنبغي معالجته بحزم، أي باستخدام القوة، وليس عبر الإحاطة بها، والكردي يندرج في المنحى هذا، ولكنه في الوقت ذاته يوضع بين فكي كماشة التاريخ، في تذكيره بما كان عليه وما جرى له، وتهديده بما يمكن أن يحصل له، فسواء نظر إليه ككردي أو مع غيره وقد جرّد من كينونته، تبقى النتيجة لغير صالحه. إن حالة الاستتابة تتوعده باستمرار. أهو الحل المنتظر، أم التوبة النصوح، أم نهاية التاريخ الذي عليه الخضوع لمنطقه القدري بعيداً عن الجغرافيا وبلاغتها المرئية؟ ففي الوقت الذي يتطلب المعاش والمنضغط بفعل قوى اجتماعية ومستجدات داخلية وخارجية، تستوجب وضع أكثر من سياسة لئلا تتفاعل الأزمة، وليكون التاريخ أكثر رحابة أفق، والسلطة القائمة خارج حرمها المحروس، إذا بالماضي يستعان به، لتبديد كل الإمكانات التي تمنح المجتمع تكويناً جديداً وقد استحدث نظم تفكير جديدة، وقد انغلق عليه. ثمة خوف من الطارئ، رغم أصالته، وهو لا يكون كذلك، إلا لأنه هناك يجعله هكذا، و(الأقلية) ككلمة تخيف المثقف العربي المعني بالمتغيرات في مجتمعه، وقد رضي أن يكون القيّم الاحتياطي القسري على مجتمعه، وهو غير مرغوب فيه، على الصعيد الرسمي، ولعل الدور المعروض له، يبرز براغماتيكية الزعيم فيه هنا أكثر من حضور الزعيم نفسه. أشير بدايةً إلى جورج قرم اللبناني الذي وضع كتاباً بالفرنسية، كرسالة جامعية في باريس قبل أكثر من ربع قرن، يخص موضوعنا، وهو (تعدد الأديان وأنظمة الحكم)، حيث يكتب في نهاية مقدمته للكتاب (وختاماً أرجو ألا يستغل بعضهم ما ورد في الدراسة من التحليلات التاريخية في مضمار تفسير العلاقات بين الأقليات والقوى الاستعمارية في القرن الماضي وأوائل القرن العشرين، لتبرير موقف عنصري ضد بعض

هذه الأقليات. فالمطلوب هو عكس ذلك، أي دراسة الماضي والحاضر لإيجاد سبل الانصهار القومي التي لا تخيف الأقليات ولا تدخلها في القلاقل التي ترمي بها لقمة سائغة في أحضان القوى الخارجية المعادية للعالم العربي)[٥٠]. ربما ركز أحدهم على التنبيه في القول، أو تناهى إلى سمعه الخطر الذي يسببه (الآخر) المغرض المهدد للجميع باعتبار هؤلاء شركاء المصير المجتمعي الواحد، ولكن الخطر الذي لا ولم ينتبه إليه، كامن في الصيغة النهائية، تلك التي تتحدث عن (الانصهار القومي)، في الوقت الذي لا ينسى التركيز على الحذر الشديد الواجب اتباعه في التعامل مع موضوعة الأقليات، لكأن المطلوب كان هو العمل بنوع من السرية خشية الانفجار، ولكن الانفجار حصل، لأن المجتمع المدني الذي يمكن أن يخفف من وطأة ما أشير إليه من جهة، مع جعل الديموقراطية المحك العملي لمعرفة من يستحقون إدارة مصائرهم داخل المجتمع، وتوعيتهم بحقوقهم وواجباتهم، ويحققون مواطنتهم المتميزة، وكل ذلك كان في تراجع مشهود، وفي لبنان نفسه حيث كانت الأوضاع متفجرة. لغة المهادنة وسياسة شد الحزام الفكرية تشكل بالتالي استهانة بالحدث التاريخي ـ الجغرافي معاً، وتبقى الأقلية حصيلة جغرافية ممزقة، وسياسة توجه التاريخ ضداً على الغليان الداخلي الذي تجسده الجغرافيا تلك من جهة أخرى، بحيث انعكس بجلاء على الكتابة التاريخية نفسها، كما في القول المذكور. كيف تم ذلك؟ ثمة الكثير مما يمكن قوله من الأمثلة وما يدخل في عدادها مناقشةً، ولكنني سأحاول تناول الموضوع بشكل مختلف. لقد كانت الأقلية إفرازاً من إفرازات التفاوت الحاصل بين فئات وشرائح المجتمع التي تنتمي إلى ملل وفرق أو جماعات مختلفة يجمعها مكان واحد، لكنها تتغاير قيمةً في المكان هذا. إن النفوذ الاجتماعي، وكيفية تقاسم الثروات، والسلطة الممهورة والمنطوقة بأسماء معينة، علامات فارقة للشعور بالأقلوية، أي كما لو أنها هكذا، وقد يكون هذا صحيحاً، عندما يتطابق الدال والمدلول، فتكون الأقلية معبّرة عن وجود جماعة مستصغرة المكان والمكانة، فيجري التقليل من شأنها في تسيير أمور الحياة حتى الخاصة بها، أو يكون المفهوم سياسياً، أي يكون الحضور العددي خلاف ما هو عليه، والتاريخ العربي الإسلامي يشهد على ذلك، إذ إن الحديث عن الملل والنحل، كما هو مقروء في الأدبيات الاجتماعية والسياسية والفقهية الإسلامية، عند (البغدادي، ابن حزم، الشهرستاني..)، وما يخص تداول السلطة، يفصح عن ذلك (الأمويون بوصفهم أقلية مقارنة بأغلبية معلومة من قريشيين وغيرهم عربياً قبل سواهم)، وهذا ينطبق على (الآلات، ج: آل هنا) في الخليج راهناً،

والذين يحتكرون السلطة عربياً تحت أسماء مختلفة، هم أقلية حاكمة، ولكنهم يتصرفون كما لو أنهم الأغلبية، ثم تنوعت العلاقات بين الأمم والشعوب، وكانت الحروب وأشكال العسف الاجتماعي والاضطهاد بصوره المختلفة والكوارث الطبيعية من الأسباب المشهودة التي أدت إلى الاختلاط والصراع على المكان باعتماد القوة المتعددة المقاصد (كردستان نموذجاً هنا)، وبدا التقسيم المكاني فاعلاً في تعميق خاصية مفهوم الأقلية. فالتفتيت الجغرافي ساهم في البعثرة الديموغرافية بطرق شتى، وخصوصاً مع ظهور الاستعمار الحديث في المنطقة منذ أكثر من مئتي عام، حين بدأ نظام الملل والطوائف يأخذ أشكالاً عدة، تحت تأثير قدوم الاستعمار ذاك الذي يحمل بين جنبيه، عدا عن مخططات استغلال مكانية وسكانية، أفكاراً ونظم عمل وقيماً خلخلت وبلبلت الأفكار القديمة وحتى النظام السياسي والاجتماعي الموجود، كما في حال الدولة الأمبراطورية العثمانية، ونظام الملل والطوائف المتبع ذي التأثير الخارجي (أشير مثلاً إلى الخط الهمايوني الصادر من الباب العالي عام ١٨٥٦م). فجرى لكل ملة أو جماعة سمِّيت دينية تحديد سقف ملكية وامتيازات، بحسب علاقة الدولة الخارجية ونفوذها في السلطنة (فرنسا، إنكلترا، أميركا.. إلخ). ولكن الذين كانوا يعتبرون إثنيات كاملة (قوميات معلومة) تأثروا سلباً بما جرى، وإن حصل تحريض بفعل تنامي الوعي القومي بالذات. هكذا كان العرب، وكذلك الكرد الذين لا زالوا يحتفظون بالتأثير الساحق والمأسوي لتبعات (جالديران ١٥١٤م)، ثم جاءت مجموعة المشروعات الجغرافية المصطنعة في إثر اتفاقية (سايكس ـ بيكو ١٩١٦) ما يشبه النهاية الحتمية لحلم كردي قيِّض له أن يستحيل واقعاً رغم أنف الاتفاقية سنة ١٩٢٠، وتبدد سنة ١٩٢٣، ورغم أن الوعد بالحلم والتواصل معه لم ينقطعا، وهو (رؤية كردستان موحدة) بالنسبة إلى غيرهم من شعوب الأرض، إلّا أن النهاية تلك بدت واقعاً مفروضاً لا فكاك من ربقته حتى الآن. وليس التشديد على (الأكراد) كمفهوم أقوامي وليس (الكرد) كمفهوم قومي حيثما وجدوا في الدول التي تقاسمتهم مع المكان، إلا التعبير الأكثر تراجيدية لولادة وتسييس مفهوم جديد، وتطبيع العلاقة معه، من قبل أنظمة الدول تلك، بوصفه حقيقة واقع أيضاً لا تاريخ فقط، وأعني به (الأقلية الكردية)، ودوّنت العبارة هذه بإطلاق، أي دون وضعها بين قوسين أو مزدوجين، من باب التحفظ والتباس المعنى أو التمايز الخاص. وما هو أكثر لفتاً من هذا وذاك، هو أن الأقلية هذه جرى توليفها بحيث تنعدم معنى، كما كانت الحال مع (أتراك الجبل) في تركيا حتى مشارف الألفية الثالثة، وكذلك مورس أكثر من تجيير للكرد في

إيران بوصفهم فرساً وفي العراق بوصفهم (عرب الشمال) أيام حكومة قاسم، وفي سورية بوصفهم العرب الأكراد السوريين وفق تصريح لنائب وزير الإعلام السوري إثر أحداث القامشلي ١٢ آذار/مارس ٢٠٠٤، وتجلى الموضوع مأخوذاً بالهاجس الأمني لا بالهاجس السياسي. ففي الحالة الأخيرة يمكن التفاوض على المفهوم وعلى المكان، إذ يجري تسوير المكان المشهود له بالتوتر، ويمنع الاقتراب منه، لأن ثمة حالة يخشى جانبها، فالأقلية هنا تبدو مضطربة عصية على الضبط كما تقول الوقائع، ولعل الكتّاب المعنيين بهذه الظاهرة التاريخية والأمنية العربية، غير قادرين على فعل أي شيء سوى التنظير في الحد الأقصى غالباً، لأنهم في الوقت نفسه محكومون ومأخوذون بسياسات فكرية ومعتقدية، ناطقون غير مفوضين رسمياً باسم من يعتبرونهم ساسة مستبدين في مجتمعاتهم، وأولي أمرهم وفق مبدأ الإكراه التاريخي، إلا أنهم يلتقون هنا، كما في الموقف من الكرد. إنهم في غالب الأحوال، وأفضلها تفسيريون فقط وليسوا تأويليين (يفسرون الواقعة التاريخية، لماذا حدثت، لا كيف وقعت)، فالاستعمار فاعل استغلالي وتقسيمي للمنطقة وفيها، إنما بالنسبة لهم، هكذا يظهر فعل الشرك في أفكارهم وتوجهاتهم، وهي شراكة في فعل التاريخ الخاص بهم (بالنسبة للأمة العربية)، أو كيان آخر باسم آخر، وإن اختلف التحديد المكاني (سورية عند القوميين السوريين)، أو كيان ثالث لا يعدم العروبة كمفهوم، إنما الكردية، عند نفر من دعاة العروبة ممن يركزون على العراق، والانتماء إلى العراق فقط، على طريقة (لا إله) وليس (لا إله إلا الله)، والكتاب الذين يمكن تناولهم مشهود لهم بالكتابة والحضور الفكريين، مع تفاوت في المستوى طبعاً. أشير هنا بدايةً إلى كتاب الدكتور سعد الدين إبراهيم ذي العنوان اللافت (الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي)، إذ بغض النظر عن مواقف الرجل وجدارتها بالتقدير كردياً كما هو معلوم، فإن العنوان أعلاه يربط ما بين الماضي (الملل والنحل) والحاضر المعاش (الأعراق والأقليات) ولكن في إطار مفهوم قومي عربي (عروبي تماماً) كما في (الوطن العربي) الذي يشكل الدائرة التي تتضمن أوتاراً وأقطاراً وغيرها، فهو عندما يركز على الكرد داخل الحيّز العراقي، والعراق بوصفه قطراً في دائرة مسماة آنفاً، فإنه يخلق تفاوتاً ملحوظاً بين مفهومين، وتاريخين كذلك: العرب كمفهوم قومي كامل ضمن دائرة كاملة جغرافياً رغم التقسيم الاستعمار الحدودي الذي لاءم ممثلي هذه الأقطار، إلا أنه مدان إعلامياً من قبلهم، ومنقود بعنف من قبل الكتاب المختصين بهذا المجال، والكرد الذين يعيشون ضمن دائرتهم الجغرافية رغم العنف المكاني المسيّس والمفعّل

فيهم، ويصرون على وحدة الدائرة، فإن الأنظمة القائمة تصر على طبيعيتها وليس تاريخيتها، وهنا يبدو المكر التاريخي السائد على أشده حتى في الرواق الثقافي العربي المذكور والمتداخل مع السائد، وهذا ما يمكن تلمسه في كتابة ابراهيم، ومنذ البداية عندما يقارن بين شخصيتين تاريخيتين كرديتين: صلاح الدين موحّد دار الإسلام، والمتجاوز لكرديته، ومعتمد شعار/صيحة (وا إسلاماه)؛ البارزاني المسكون بهاجس كرديته ومعتمد شعار/صيحة (وا وطناه.. وا قوميتاه)[٥١]، وهي مقارنة تجيّر التاريخ نفسه، بوصفه مختلفاً كلياً في مرحلتيه، فالبارزاني لم يطلق ويعتمد صيحته تلك، إلّا لأنه كان من المستحيل أن يكون صلاح الدين، أو كما كان، لاختلاف دار الإسلام، التي أصبحت منازل قومية، أو يعقل هنا أن يهتف: وا إسلاماه، بينما المحيطون به قريباً يهتفون: وا قوميتاه، وهم يستغيثون ويستعينون بأعداء بني دينهم الإسلامي، بغية الاستقلال القومي لاحقاً (أعني هنا مراسلات الشريف حسين ـ مكماهون، والتعاون العربي ـ الإنكليزي ضد العثمانيين في الحرب العالمية الأولى)، بينما البارزاني يهتف وسط هذا المكر (الديني التاريخي): وا إسلاماه؟ أعتقد أن هذه النقطة مهملة كلياً. فالأقلية هنا مقحمة بدورها، وهي في الآن عينه تبرز الجانب الأكثر هزءاً في التاريخ المنقاد، ما دامت وقائعه الفعلية تبزه في محدوديته.

في السياق ذاته لا يبدو سمير أمين دقيقاً في تناول الموضوع، طالما أنه بطريقته الماركسية يرى العالم مجموعة مراكز متروبولية وأطرافاً، نتيجة التطور اللامتكافىء بينهما، ولهذا فـ(إن المسألة القومية التي كانت في القرن التاسع عشر مسألة الأمم الأوروبية المضطهدة بوجه رئيسي، قد انتقلت في القرن العشرين إلى آسيا وأفريقيا حيث أصبحت هي المسألة الكولونيالية)[٥٢]، إذ إنه يجعل الصراع على مستوى عالمي، تطويراً ليس صائباً للنظرية الماركسية في مرجعيتها الأوروبية،، حيث الصراع متعدد المراكز والأطراف، كما الحال في منطقتنا، وهو إذ يقيّم المسألة الكردية، كما يرى، من منظور تحالف تآمري محلي (حلف بغداد نموذجاً)، فإنه يحصرها في النطاق الجغرافي الضيق، فاصلاً بين المناطق الكردية التي تشكل كردستاناً، دون نسيان التركيز على (الشمال الكردي) وفي الوقت نفسه إظهار تعاطفه مع (الشعب الكردي)، ولكنه من مقارنة بين منطقة وأخرى، يخرج بنتيجة يدين فيها من ينتقد وضع الكرد في العراق، لما حصلوا من حقوق... بينما (ولكن ماذا عن المجازر ضد هؤلاء الأكراد أنفسهم في تركيا؟ وماذا عن المجزرة الجارية ضد الطوارق ؟..)[٥٣]. إذ إن عملية المقارنة هي بمثابة شرعنة لوجودهم كما هم، وتبرير للوضع المأسوي لهم، فالكردي وفق تصوره يقارن بالكردي، باعتباره مختلفاً عنه في

المكان، وموضوعة الأقلية الكردية سارية المفعول، وعبارة (الشعب الكردي) تقتصر على الأقلية المحكومة بإرادة السلطة القائمة وهي لا تمثل الكرد كما هو معلوم، خصوصاً أنه يعتمد على وقائع مختزلة، لا على حقائق جغرافية ومأخوذة من مصادرها الأصلية.

وربما كان برهان غليون أكثر قدرة في توصيف الحالة، وإن كان رهانه على الديموقراطية، التي تبقى عاجزة في سياقها الحواجزي (إن جاز التعبير)، لأنها تتركز داخل مضمار محدد هو المجتمع المحكوم بسلطة مسماة، عن القيام بالسباق الماراثوني الذي يتجاوز حدود المضمار، ويزحزح السلطة ذاتها عن موقعها مغيّراً في وظيفتها وتركيبتها ومن تمثلهم واقعياً، عندما يناقش إشكالية العلاقة القائمة بين الأقلية والأغلبية بذكاء جلي، كما في قوله (إن مشكلة الأقليات هي إذن بالدرجة الأولى مشكلة الأغلبية، أي مشكلة المجتمع العام ذاته)[٥٤]. لكأن الصراع اللامتكافىء أوجد الحالة المذكورة، وأن الأغلبية هي التي أوجدت سلطتها الممثّلة لها وللأقلية بالقوة، حيث السلطة تبدو هنا غائية نسبياً، ولا حضور للبعد القومي مفجّر الوضع هذا، كون الصراع المتجلي قومياً يلهب حدوداً عدة، بينما في الحالة الأولى، فالمجتمع الواحد هو الذي يلتهب ويتفجر صراعياً من الداخل، كون الديموقراطية هي الجانب الأول من الموضوع، والقومية هي الجانب الآخر وربما الأكثر بروزاً، دون تجاهل التداخلات القائمة بينهما، فالاعتراف بقومية الآخر (الكردي هنا) هو الحد الأقصى الذي يمكن للديموقراطية أن تنفتح عليه، وللسلطة أن تتداركه وتتداوله دون الشعور بضعفها الذاتي. والدكتور غليون محق من جانب عندما يتمترس ديموقراطياً، فهمُّه القومي العربي أكبر هنا، ولكنه من جانب آخر، لا يمكنه تجاهل وطأة القومية الأخرى التي يلتبس فهمه ذاك بسببها، خصوصاً أنه سوري، وبدا مطوِّراً مواقفه بهذا الصدد أخيراً تجاه القضية الكردية بالذات، مدركاً حجم المخاطر القائمة إن لم يوضع لها حل عملي وليس وقائياً، وهو الذي أكد على تمايز الكرد كشعب مختلف سابقاً[٥٥]، لكن همه السياسي والثقافي جعله مشدِّداً على فاعلية الديموقراطية مدماكاً متيناً في الجار المجتمعي، لكأن الحل القومي يأتي في إثر الحل الديموقراطي، رغم المصاعب الجمة لتصور ثقافي كهذا. ولأنه ينطلق من همّ ديموقراطي، نجده يراهن على العمق الثقافي لها، وليس السياسي، كون السياسة تنحو نحو التمركز أو المركزية، كما في قوله المفصح عما يذهب إليه (فالسياسة تجنح إلى المركزة والتجريد فيما الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى البعثرة والتنويع والتعارض)[٥٦]. ولا أعتقد الدكتور غسان سلامة ببعيد عنه، فالموقف المتبدي سياسياً هو الذي يوجه الكتابة الشخصية، إذ إنه يشدد على كثافة الحضور الكردي في مناطق تواجدهم، ودورهم الحاسم

في معارك كثيرة، وحتى استغلالهم من الآخرين، ولكنه يصنفهم (أقلية عرقية)[٥٧]، وهذا الموقف السياسي الموجه هو الذي يجيِّر أموراً كثيرة، تخصهم كما في حال اللغة، عندما يقول مثلاً بأنهم (على عكس العرب، لم يطوروا لغة موحدة، لا مكتوبة ولا محكية، فمن الصعب عليهم التفاهم أحياناً)[٥٨]. إنها حقيقة قائمة ولكنها غائمة، ما دامت تتجاهل العمق السياسي الأمني للقضية الكردية باعتبارها قضية شعب لا قضية أقلية عرقية. ولعله في حراكه الثقافي المحدود يبدو بعيداً عن فهم (اللعبة الأقلياتية) عندما يستغرب من العمق القومي العربي العروبي في العراق، مع وجود قومية أخرى حاضرة بكثافة[٥٩]، إذ النظر إلى العراق يتم من خلال مفهوم (الأمة العربية) والتاريخ الذي كان، باعتبار العراق (بوابة الأمة العربية)، وكان حاضن العصر الذهبي العربي الإسلامي، رغم أن أغلبية رموزه ما كانوا عرباً، ولغنى العراق بالنفط، ولأنه يشكل حاجزاً إزاء الخطر المخيف والقادم من الشرق باستمرار (الفارسي خصوصاً)، دون دراسة أن الكرد، أنفسهم مقارنة بالكرد في تركيا، يشددون على هذا المنحى، فهو الجنوب القومي كردياً، وخزان النفط الداعم للدولة الكردية المنشودة. وأعتقد أن هذا الخلط بين الثقافي والسياسي مشهود له في الوسط الثقافي العربي بقوة، حيث إزاء الآخر: غير العربي، يتخلى المثقف ذاك عن موقعه كمثقف مستقل وديموقراطي، ويمركز الثقافة سياسياً، وعوني فرسخ كغيره ممن يعتبرون الأقليات مشكلة خارجية، ومن الإشكاليات المهددة لأمن الوطن العربي، لإضفاء صفة طهرانية على النظام العربي نفسه بالتالي، كما في إهدائه للكتاب وفي مقدمته له[٦٠]، ولا يبدو الكرد إلا أكراداً متشرذمين، بعيدين عن التوحد والتفاهم والتواصل الوجداني والتاريخي، ولهذا تم استغلالهم كثيراً (وهي التهمة الماضية والحاضرة) وما أعطي لهم يبز ما أعطي لغيرهم في تركيا وإيران[٦١]، إنه محصور بين ماض يتجلى عربياً وحاضر محكوم به، أما من جهة الكردي فغير منظور إليه إلا باعتباره الداخل المحكوم بما هو سائد والخارج الملغوم ضد الاستقرار الداخلي.

إن الصفة الأمنية والسياسية معاً لموضوعة الأقلية تعوق أي محاولة نظرية عربية لمعاينة أساس المشكلة، ورغم ذلك يصر حملة القلم المعنيون على التصدي لها بوصفها ثقافية، دون التمييز بين أقلية وأخرى، وإن كان هناك إصرار على أن ما يثيرونه هو الحقيقة الوحيدة لما يدرسونه، فإنهم يؤكدون اغترابهم عن أنفسهم وعما أسميه بـ(الضمير التاريخي)، وخصوصاً في الوقت الراهن، حيث الاعتماد على الوضع القانوني السائد وحده غير كاف، كونه يختزل التاريخ بالذات، ولأن الكرد في الغالبية الساحقة من

الدراسات التي تناولتهم، قدمتهم هكذا، لتبقى المشكلة ليست عصية على الحل فقط، وإنما ليغدو المثقف نفسه بعداً من أبعادها، من جهة التعتيم عليها وتعقيدها، سواء بالنسبة لمن ذكرناهم ولمن يفكرون على طريقتهم، كما في حال (حيدر علي، ميلاد حنا، ميشيل كيلو..) والنموذج الأخير من بين أكثر النماذج في التوصيف السلبي لموضوعة الكرد عندما يحصرهم في رقعة جغرافيّة ضيقة، وهو يعلم أنهم (يفيضون) على تحديدهم الجغرافي المذكور، واعتبار الديموقراطية وحدها قادرة على تذليل أي عائق في سورية[٦٢]، وهكذا بالنسبة للعراق رغم غموض الطرح[٦٣]. ويبدو أن المطروح هو الحد الأقصى لما يمكن أن يتقدم به أحدهم، بينما الممارسة فهي بعيدة عن أرض الواقع، وهذا يبرز الوجه الآخر من الموضوع والمتمثل في الخوف من تحويل الأقلية الضاغطة (الكرد كنموذج واضح هنا) إلى قومية، فيتحول الاعتراف إلى بلبلة الوضع، وذلك بسبب سوء الظن التاريخي من جانب المعنيين بها مباشرة، وهذا ما يؤكد عليه كريم مروة بقوله، وليزيد الموضوع وضوحاً لاحقاً (إن تاريخاً طويلاً من الحروب الأهلية في العراق وفي السودان وفي بلدان عربية أخرى، يكفي لإثبات أن سياسة الاضطهاد القومي تدمّر ولا تبني)[٦٤].

لماذا هذا الخوف، وهل من تبرير له؟ ربما كانت بنية الأنظمة القائمة بوصفها مدركة لما عليه أكثر من خصومها أنفسهم: أنها غير مرغوب فيها، وأنها غير قادرة على اتخاذ هذه الخطوة التاريخية الرائدة والشجاعة والممكنة بالمقابل، لأنها تعتقد، وتعيش وهْم اعتقادها ذاك، وهو أن عليها البقاء كما كانت، وأن تبقي الأوضاع كما هي، ولكن بوسعها أن تتخلى عن جوار جغرافي لها، وإن كان الجوار يعتبر داخلاً في جغرافية (الوطن العربي) مقابل الحفاظ على حدودها، ولو بكمّ الأفواه، وممارسة العنف الداخلي، فالسلطة التي تجد نفسها في بقعة ضيقة من الصعب جداً أن توسّعها، لتكون بعيدة عن الأعين المراقبة ومنعة من المحيطين به حيث تحكم، ويبقى الانفجار والتوتر علامة فارقة تتهددها بالتالي، وهي واعية لها، وكأنها تدرك أن الحرب والتحالفات الداخلية بين المتنفذين، هي التي كانت سبب وجودها، ستكون هي بدورها سبب زوالها، ووفق تصورها هذا، التاريخي الأبعاد والبليغ، تعتبر الحرب استمراراً بوسائل أخرى، وأن السلم ليس له إلا وجود هامشي، وهذا ما يمكن تلمّسه في الممارسات اليومية الخاصة، ذات العلاقة بما أثرناه وأكّدنا عليه.

الهوامش

(١) خصباك، د.شاكر: **الكرد والمسألة الكردية**، المؤسسة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٩، ص٤.
(٢) انظر شاكر ومحويان في: (**الحركة الكردية في العصر الحديث**)، المصدر المذكور، ص٢٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
(٥) خصباك، د. شاكر: مصدر سابق، ص ٥.
(٦) عبد الرضا، ماجد: القضية الكردية في العراق، منشورات الطريق الجديدة، بغداد، ط١، ١٩٧٥، ص١٣، ورمز (قض) لاحقاً يخص الطبعة هذه، مع رقم الصفحة ضمناً.
(٧) ائظر شاكر ومحويان: في المصدر المذكور، ص ٢٤٥.
(٨) انظر حول ذلك ديفيد مكدول: في مصدره المذكور، ص٥١٢.
(٩) انظر من باب التوضيح الدكتور عبد الكبير الخطيبي: **النقد المزدوج**، ترجمة: أدونيس وآخرين، دار العودة، بيروت، د.ت، المغرب أفقاً للفكر، ص ١٣- ٢٥، ورغم الرؤية المنهجية البنيوية هنا لمفهوم الاختلاف، وما هو متحفظ إزاء ذلك، إلا أن ثمة إثراء للهوية تاريخياً.
(١٠) الموصلي، منذر: **الحياة السياسية في كوردستان ـ رؤية عربية للقضية الكردية**، شركة رياض الريس، لندن، ط١، ١٩٩١، ص١٢، ولاحقاً يشير رمزه(حس) إلى الطبعة هذه، مع ذكر رقم الصفحة ضمناً.
(١١) قبيسي، حسن: **المتن والهامش ـ تمارين على الكتابة الناسوتية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ١٣٤، ولا غنى عن قراءة الفصل المعنون بـ(هوية في منزلة الصفر)، ص ٢٢٧ وما بعد.
(١٢) الخطيبي، عبد الكبير: في المصدر المذكور، ص١٤.
(١٣) انظر تعليقي حول ذلك، في (**صورة الأكراد عربياً بعد حرب الخليج**)، دون ذكر اسم الدار، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص ١٩٨.
(١٤) انظر منذر موصلي في: **الحياة السياسية....**، المصدر المذكور، ص ٢٨.
(١٥) موصلي، منذر: **عرب وأكراد ـ رؤية عربية للقضية الكردية**، طبعة دمشق الثانية ١٩٩١، ص ٧٤ - ٨٠.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٨.
(١٩) موصلي، منذر: **الحياة السياسية....**، ص ٥٦.
(٢٠) حول ذلك، انظر: الحوار وقائع ووثائق مؤتمر الحوار العربي الكردي بالقاهرة... أيار/مايو ١٩٩٨. إعداد: عمر بوتاني، تقديم الدكتورة سعد الدين إبراهيم، ط١، ١٩٩٩، ص ٦١.
(٢١) انظر منذر موصلي: **الحياة السياسية...**، ص ٥٥.
(٢٢) انظر نقد عاصم الجندي له، في مجلة (**الناقد**) اللبنانية، بيروت، العدد ٤١، ١٩٩١.
(٢٣) انظر حول ذلك ص ١٠٤ -١٣٢ من المصدر الموسوم.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٢٥) ثمة واقعة طريفة كان موصلي محوراً لها، تتمثل في استفزازه، واتهامه لرجائي فايد في الحوار العربي ـ الكردي بالقاهرة، بالعمالة وغيرها، واعتذاره بعد ذلك عما بدر منه لاحقاً، ص ٩١ ـ ١٢٨.

(٢٦) كثيرون تناولوا موصلي بالنقد والنقد الحاد كذلك، كردود أفعال متفاوتة في بنيتها الفكرية، كما في حال (إبراهيم اليوسف، مشعل التمو، جان كورد، مروان علي، شيار...) في مواقع أنترنتية كردية خصوصاً، مثل (عفرين. نت، قامشلو) خصوصاً) وأشير بشكل أخص إلى كتاب بوشكين: «كاتب وموقف ـ قراءة في أعمال الأستاذ منذر موصلي»، دون ذكر اسم الدار، ولا مكان النشر، ١٩٩٤.

(٢٧) سلطان، زبير: **القضية الكردية من الضحاك إلى الملاذ**، دمشق، ط١، ١٩٩٥، ص٥، وانظر كذلك ص ٢٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٩، وانظر ذكرها في (الشرفنامة)، المصدر المذكور، ص ٢٦، وتكذيب الرواية في الصفحة ذاتها.

(٣٠) غليون، د. برهان: **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص١١٧.

(٣١) علي، حامد محمود عيسى: **المشكلة الكردية في الشرق الأوسط منذ بدايتها حتى سنة ١٩٩١**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٠.

(٣٢) المصدر نفسه ١٤٣.

(٣٣) انظر حول ذلك في المصدر نفسه، وحسب ورود الأفكار آنفاً، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ ـ ٤١٩ ـ ٤٢١ ـ ٢٣٨.

(٣٤) انظر في (الحوار العربي ـ الكردي)، المصدر المذكور، ص ٥٩.

(٣٥) بحسب المثل الكردي، الذي يعني تضخيم الحدث أو الجرم المتعلق بشخص ما.

(٣٦) علي، حامد محمود عيسى: في مصدره المذكور، ص ٧٠.

(٣٧) الشناوي، فهمي: **الأكراد يتامى المسلمين**، المختار الإسلامي، للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١، ص٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٩) انظر في المصدر نفسه، ص ١٣ ـ٢١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤٢) فرسخ، عوني: **الأقليات في التاريخ العربي**، شركة رياض الريس، لندن، ط١، ١٩٩٤، ص ١٢٩.

(٤٣) فياض، نبيل: **يوم انحدر الجمل من السقيفة**، بيروت ـ ليماسول، ط٣، ص ٧٣ ـ ٨٠.

(٤٤) انظر المقال المنشور، في جريدة (**المستقلة**)، تاريخ٢/١٠/١٩٩٥، ص٢٢.

(٤٥) حول ما تقدم، انظر هاملتون جب: في المصدر المذكور، ص ١١٩ ـ ١٢١ ـ ١٢٤ ـ ١٧١ ـ ١٧٣ ـ ١٨١، وكذلك محمد أمين زكي في: خلاصة الكرد وكردستان، المصدر المذكور، ص ١٤٥؛ **وتاريخ الإمارات الكردية في العهد الإسلامي**، عرّبه عن الكردية: محمد علي عوني، ١٩٤٥، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

(٤٦) فوكو، ميشال: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٧، ص ٢٥.

(٤٧) انظر كتابه (**الحاكم بأمر الله**)، مكتبة الخانجي، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩، الفصل السادس منه (القتل سياج السلطان) وكذلك الفصل الثالث عشر (عصر الخلفاء) من الكتاب الأول.
(٤٨) معلوف، أمين: **الحروب الصليبية كما رآها العرب**، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٤٩) المصدر نفسه، من الصفحة ٣٢٣ إلى الخاتمة.
(٥٠) قرم، جورج: **تعدد الأديان وأنظمة الحكم ـ دراسة سوسيولوجية قانونية**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤.
(٥١) ابراهيم، د. سعد الدين: **الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي**، مركز ابن خلدون، القاهرة، ط٢، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.
(٥٢) أمين، سمير: الطبقة **والأمة في التاريخ والمرحلة الإمبريالية**، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص١٣٣.
(٥٣) أمين، سمير: **امبرطورية الفوضى**، ترجمة د.سناء أبو شقرا، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص ٩٨، وحول نقدي لأمين بخصوص ما تقدم، انظر كتابي (**الكرد في مهب التاريخ**)، الفصل الثالث.
(٥٤) غليون، برهان: **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ٦٧، وانظر الفكرة ذاتها في كتابه: **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ص ٢٥.
(٥٥) انظر كتابه **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ص ٧.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٥٧) سلامة، د. غسان: **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ٧٥.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٦٠) انظر عوني فرسخ في مصدره المذكور، حول كلمة (الإهداء)، ص ٩.
(٦١) انظر حول ذلك الفصل الثالث (بريطانيا وإشكالية الأقليات في العراق)، من الباب الخامس، ص ٣٧٣ ـ ٤٠٨.
(٦٢) بالنسبة للأولين، انظر حيدر إبراهيم علي ـ ميلاد حنا في: **أزمة الأقليات في الوطن العربي**، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٢، وبالنسبة لـ ميشيل كيلو، انظر: «كم أمة في سورية؟» صحيفة (**النهار**)، ٢٠٠٤/٧/١٦.
(٦٣) أشير هنا مثلاً إلى سليم مطر: **جدل الهويات عرب.. أكراد.. تركمان.. سريان.. يزيدية، صراع الانتماءات في العراق والشرق الأوسط**، المؤسسة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، إذ العنوان صارخ بمضمونه، واستنفاري.
(٦٤) كريم، مروة: «القومية العربية والأقليات القومية: العراق مثالاً»، موقع (عفرين. نت)، ٢٠٠٤/٨/٢.

نصف قرن طويل في تاريخ قصير: أهي الصورة الأخيرة للكردي عربياً؟

(حضر العرق أولاً فحضرت الأرض. والكرد، الذين كانوا هناك، في الشمال المقسوم على جبهتي خدود وجدت بعد وجودهم لحساب الألفيات، صنّفوا مهاجرين نزحوا ثلاثة أمتار عمقاً إلى فردوس الحروف العربية. ألقيت على آلاف منهم تبعة المجيء بالتاريخ المجهول إلى التاريخ المعلوم، المجيء من المجهول إلى المعلوم: بشر مجهولون اقتحموا هواء بشر معلومين)

سليم بركات: دلشاد فراسخ الخلود المهجورة. ص ١٨٦.

النفخ في القِرَب

يبدو أن العلاقة بين التاريخ والجغرافيا لا تسير في اتجاه واحد، ولا في سرعة واحدة، فثمة علاقات، وبالتالي اتجاهات أكثر ما هي عليه واقعاً. إنما الأكثر دلالة وما يستوجب دقة النظر الفلسفية هنا، هو الجانب المعرفي العلائقي بينهما، حيث الصراع بينهما لا يهدأ، ولعل السياسة في مجمل قواها الحية المكشوفة والكامنة: النظرية والعملية، تلعب الدور الرئيس في تحديد وتنويط العلاقات ونوعيتها فيما بينهما، ولعلي من موقعي كباحث في زخم العلاقات تلك، أستطيع مقاربة ما يجري داخلاً وخارجاً، بغية إثارة أهم النقاط التي أراها جديرة بالمداولة والمناقشة هنا، هكذا:

الجغرافيا

الأرض وقواها الحية	السكان ونوعيتهم
الموقع	تحريك السكان قيمياً
الرهان على الموقع	السكان بوصفهم بيادق شطرنج
البعد القيمي العالمي للموقع	امتدادهم للعمق الحيوي للموقع
أكثر من رهان طبوغرافي	أكثر من رهان ديموغرافي
القوة المادية الحيادية	القوة المادية الموجهة

التاريخ

المجال التاريخي	من يحدد المجال ويديره
اللغة المعتمدة	احتوائية اللغة للمكان
التوظيف الفكري للغة	تسوير اللغة بمهام خاصة
موقعة اللغة المعتمدة	تلخيص المكان في مواقع محددة
الأدوات ذات العلاقة بالمكان (مراصد، محارس، أماكن بحث وتنقيب..)	البعد المنفعي الخاص للأدوات (كل ما يستخدم لوضع تاريخ محدد)
العينات والنماذج والشرائح المختارة	جعل التاريخ العام خاصاً
تنوع الطرق في التدوين التاريخي	التحكم بالطرق غائياً

ما الذي يمكن إثارته من خلال المتقابلات أعلاه؟ أين تبدأ وتنتهي حدود العلاقات بين التاريخ والجغرافيا سياسياً؟ لا علاقة للأرض البتة بكل الإحداثيات المفعّلة فيها، أو التقاطعات الحدودية، والترسيمات التي تغيّر في شكل الأرض وزاوية النظر إليها، فهي باستمرار كبنية أو كمدى أوسع من كل ما يحدث داخلها، لكن التصورات المقامة أرضياً لا تدع الأرض كما هي بقدر ما تمارس فيها تغييراً من ناحيتين:

من ناحية تعليمها بوصفها مسماة باسم معين، ومحروسة، أي مأخوذة بملكية اعتبارية

مصونة بحسب المالك ومن يصدر (فتوى) أو قراراً جهوياً في تأكيد ملكيته تلك، إذ لا بد من غطاء قانوني مدعوم وداعم في آن. ومن ناحية التقسيم فيها، بحيث تفقد (طلاقتها)، إنها لم تعد مفتوحة هنا، طليقة، بوسع أي كان الحلول فيها، أو محاولة الاستفادة منها بطريقة ما، فصك الملكية في الحالة هذه هو الذي يحكم. الجغرافيا بذاتها تصبح ذات مدى تاريخي. والجغرافيا بكل مكوناتها، بقدر ما تستحيل في حكم المعلوم، وقد كانت في حكم المجهول، بقدر ما يتبدى التاريخ بكامل صنافته واعتباراته السياسية، إذ السياسة هي التي تحدد نوعية العلاقة القائمة، من جهة العمق والامتداد، بين (براءة) المكان الذي لا شأن له بكل الذين يدّعون ملكيته، أو يسعون إلى الاقتتال بسببه، وحالة نزع البراءة، عبر تلبيسه بما يبقيه مكوناً وظيفياً، وقد غلب التصور المكاني على صورة المكان. وفي ظل هذه التبعات يتجلى التاريخ محمولاً بكامل عدته (من أسماء وأشخاص وعتاد. في إثر ذلك يستحيل المكان الواحد أمكنة مختلفة: عبر شقها أو حفرها أو البناء عليها، وتغيير المسالك فيها)، فثمة دائماً من ينطق باسمه ويستنطقه، ويتبع كل مكان تاريخه، من جهة الذين حلوا فيه ولغته أو أكثر من ذلك، وكذلك جملة الإجراءات الثقافية التي تبدّل في المكان، فالمتخيل السلوكي، والنشاط الأدبي، وحكايات الرحالة، خرافات المكانيين.... إلخ، كلها تضفي على المكان تلك القيمة المهيبة واللامستقرة، فهذه محكومة بسياسة القوة المقيمة في المكان، والسكان الذين يمكن التعرف إليهم تاريخياً تكفل معرفة هذه المدونات التاريخية، طالما أن الماضي هو الذي يشكل درس من كانوا أحياء وقد رحلوا، أو الآثار التي خلفوها وراءهم، وفي هذا المنحى تبدو العلاقة منزوعة الود أحياناً، عدا أن الوثائق المكتوبة قد تكون ما دون الغنى المكاني،كون التاريخ تابعاً وليس متبوعاً إلا بالنسبة لمن يريد تأكيد التعريف به من خلال مدونات محددة، والآثار بدورها، عبر تنوعها وتعدد أسمائها (لغاتها)، تقلل من الهيبة المنسوبة للتاريخ، وهذا ما يمكن اعتماده في دراسة أي مكان لم يخل قط من ساكنيه، ومن تداخل الأصوات التي لم يخلص لها التاريخ المكتوب في مرحلة معينة حرصاً على ملكية مكان معينة، يجري التشديد عليها. ولعلنا في استعراض هذا المنحى الخلائطي بين ما هو تاريخي يصعب تأكيد صدقيته، وجغرافي يشي بأكثر من مصدر بشري يوسّع حدود التاريخ، نستطيع تلمس الغنى المكاني وبلاغة تأويله (إن جاز التعبير)، وفي منطقتنا بالذات، وإدوارد سعيد، يشدد في مجمل ما يكتب على جملة وشائج القربى القائمة ما بين التاريخ والجغرافيا، وكيف أن السياسة ليست العراب الوحيد في الإعداد لكل مناسبة، يخطط

فيها لتدشين تصورات تاريخية مختلفة، داخل حيّز جغرافيا معينة، وإنما الفاعل البشري المرئي واللامرئي في كل عملية إعداد، كما في ذهابه إلى الحد الأقصى من الممارسة الفكرية تلك التي تتبدى رصينة حصينة، في ضوء المكتشفات الحديثة وتطور وسائل النقل وأجهزة الرصد المتطورة، والثقافة التي شبت عن الطوق في ظل الإمبريالية ولم تستطع التجلي خارج ظلها، وهو ينظّر لهذه الثقافة وكيفية تطوية الأرض والذين عليها وما عليها من قوى مختلفة (أي التدميج بين الجغرافيا والتاريخ) بفعل سياسي كل مرة (إن موضوع الرهان والمجازفة إنما هو الأراضي، والممتلكات، والجغرافيا، والقوة. كل شيء يتعلق بالتاريخ البشري متجذر، طبعاً في الأرض، وهذا يعني أن علينا أن نفكر بالسكنى والمعاش؛ لكنه أيضاً يعني أن البشر قد وضعوا الخطط للتفكير بامتلاك مزيد من الأراضي وأن عليهم لذلك أن يفعلوا شيئاً ما بساكنيها الأصليين..)[1]. هذه الإحالات المرجعية للتاريخ ذات النسب السياسي الأوحد، وفي المضمار الجغرافي، قد لا تكون ناجعة باستمرار، ما دام أن الجغرافيا تبدو وكأنها الظل المتحرك للتاريخ، وهذا يعطي تبريراً باستمرار للتاريخ في أن يتقدم (الكائن) المتعجرف والذي لا يقاوم في تقرير مصير الجغرافيا وقد استسلمت له، ولكن بإمضاءة السياسي، وهذا ـ أيضاً ـ يعطي تبريراً لكل عنف يمكن استخدامه تاريخياً، إذ إن ما يصحح أخطاء التاريخ القاتلة أحياناً وعثراته، ليس التاريخ نفسه، وكأنه المتعدد هنا، وإنما الجغرافيا بالذات، ما دامت تضم إليها أولئك الذين يعبّرون عن انتمائهم إليها أكثر من التاريخ نفسه، أي دون أن يسموا أنفسهم تاريخيين، دون أن يكونوا سياسيين بداية، حيث ثقافتهم تتحرك داخلهم في المعمعان الجغرافي، وعبر آثار يخلفونها وراءهم، هي التي تشكل الدليل التاريخي اللاحق عليهم وفي صمت، خلاف من يدخل الجغرافيا بلغة القوة، ويغيّر فيها بالطريقة ذاتها، ويحيلها الهامش للمتن التاريخي، وهنا أشير إلى التنوع السكاني الذي يقدم جغرافيا ممهورة بأصوات كثيراً ما يجري اختزالها، تجاوباً مع وحام تاريخي يتملك البعض منهم، وهذا ما يمكن اكتشافه أو متابعته في أحدث النصوص التي تستمد مشروعيتها، أو مصداقيتها التاريخية جغرافياً، حيث المكان بكل زخم ظلاله وثراء أبعاده، هو الذي يفعّل المفهوم (أي مفهوم) معمول به، تاريخياً وليس العكس تماماً، كما في حال ميشيل فوكو واعتماده (الأركيولوجيا: الحفريات، علم الآثار)، وخصوصاً في كتابه (حفريات المعرفة)، وفي نصوص كثيرة لـ جيل دولوز، كما في (ما هي الفلسفة)، حيث (plan: المسطح) هو الذي يشكل الدعامة الكبرى لموضوعة (المفهوم)، لكأن الخطوط والانحناءات وسواها

هي التي تفصح عن حقيقة ما يمكن للمرء أن يفكر فيه وبه (كل مفهوم يتوفر على محيط غير منتظم، محدد برقم مكوناته)[٢].

وربما كان الكتّاب العرب والمسلمون مأخوذين بفكرة المسطح دون أن يسموه، وعليه كانت مفاهيمهم التي تخص الجغرافيا في زمن الانتشار الإسلامي، والسيطرة على المكان، وفاعلية الثغور (ذات الصبغة العسكرية والسياسية) ومواقع النظر للتحكم بالمكان أكثر، مفاهيم مكانية (جغرافية)، ولهذا لا تعد (جغرافية دار الإسلام) سوى التعبير الفعلي المباشر للمؤثرات المكانية بكل تجلياتها والآمال المرصودة طيها، وحتى الخرافات المتداولة في كتب الرحالة وكيفية تسربها أو تسريبها إلى الأدب ومجالس السمر وفي المقامات وحتى في حكايات (ألف ليلة وليلة)، بحيث جاءت الأدبيات الأخلاقية وهي مكتنزة بماوراء المكان المحسوس والكائن المقيم، والنصوص الموضوعة فلسفياً في المعطف الإسلامي، غير منفصلة عن الجغرافيا التي أشرت إليها، فالسلطان الذي هو ظل الله على الأرض، والنموذج المجتبى بشرياً بمواصفات إلهية متقدمة (خليفة الله على الأرض)، يجسد الفقه الجغرافي المكين تاريخياً، إذ كل مكان منتظره، ومعطى له بتفويض إلهي، وهي نظرة لا أعتقدها زحزحت عن مفهوم السيطرة المكانية اللصيقة بالجنة تالياً، وهذا ما يمكن ملاحظته راهناً أكثر، عبر الصراع على المكان باعتماد التاريخ، الذي هو ذاته مجبول بنصوصه جغرافياً، ويمكن درسه على (أرض) الواقع.

وليس الكردي هنا سوى الملحق بالمكان، بالجغرافيا، بينما الكاتب عنه، والذي يعرّف به كعربي، ويحيله إلى منافس له عنوةً، أي الطارئ الجغرافي بالذات، بدلاً من التفكير فيه على الأقل: الشريك الجغرافي، يتحرك (أي الكاتب ذاك) داخل المكان (المعتبر حرمته تاريخياً)، وخصوصاً في النصف الأخير من القرن المنصرم، وبشكل أخص في العقدين الأخيرين، لما أفرزاه من عنف دموي، أظهرا أن الجغرافيا أكثر بلاغة مما يقال عنها تاريخياً، وتتسوق سياسياً.

طليعو التاريخ السياسي

يذكر ناصر الرباط اعتماداً على تقدير إحصائي لكاتب آخر، يتعلق بعدد أفراد كل ملة وطائفة في دمشق حوالي العام ١٨٧٦ (يتبين منه أن العرب كانوا الأكثرية الساحقة،

يليهم الأكراد فالمغاربة فالأتراك الذين شكلوا بمجموعهم عُشر عدد العرب)[٣]، ولعله في تقريره كان يتحدث عن نوعية العلاقة المكانية التي كانت تربط بين مجموع هؤلاء، وأعتقدها تنطلق من المكان وتعود إليه أكثر مما تنطلق من اعتبارات لا مكانية، أي أن الانتماء المكاني كان يوسّع حدود العلاقات الوجدانية والاجتماعية. ولكن الذي حصل لاحقاً، هو أن اختزال المكان تم بصورة ملحوظة وبتزايد مكشوف، من خلال تطويب المكان بساكنيه، فالسياسة التي مارست افتئاتاً على السكان، وعبر الذين يعتبرون أنفسهم أهل المكان نفسه، أحالت المكان نفسه إلى ضرب من من ضروب الخواف التاريخي، حصرت السكان داخل حزم مكانية معلومة بأسمائها، سرعان ما أفصحت عن مفاعيلها المعتقدية والقيمية، وبدت جملة القيم المكانية الموحدة للجميع في المتحدد خصوصاً مفرقة لهم شعثاً. ولعلها (سخونة) القومية في مدادها (الشرقي) التي أعادت إلى الأذهان مدى وطأة المللية والنحلية أو القبائلية التي لم يتجاوزها تاريخ طويل تجسد إسلامياً. فالعدو الذي كان يطرق أبواب دمشق هنا، كان يهدد الجميع، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال طبيعة العلاقات التي ربطت ما بين (خارجها) و(داخلها)، وفي رموز المقاومة السورية ضد الفرنسيين معاً (العظمة بداية، والخراط، وهنانو، والأطرش...إلخ)، وكان بالإمكان الحديث عن المجتمع الدمشقي من خلال العلاقات الموجهة إلى الداخل بغية الحفاظ عليه أكثر، إذ اللغة لم تكن العائق بين مقيم وآخر[٤]، وربما كانت فضيلة الدين (الإسلامي) لها قصب السبق في تمتين الروابط المذكورة، وكان كل خطر خارجي يتمثل في جامع موحد مرسوم دينياً بدوره، أو على الأقل موجه ضد الإسلام، الذي يستنفر كل (أبنائه)، وهي عملية تعرضت للتخلخل تدريجياً، وأعتقد أن تحالف العرب ممثلين في الرمز الاعتباري (الشريف حسين)، وهم مسلمون، مع الإنكليز خصوصاً، لطرد العثمانيين (أخوة الدين) كان بداية النهاية لتاريخ جديد، عاصف، يزلزل الجغرافيا تاريخياً وسياسياً.

وهذا لا يقتصر على الكرد في منطقة دون أخرى، إنما حيثما كانوا، باعتبار الرهان على الجغرافيا هو المشهد العملي، والبوصلة السياسية اللذان يدفعان بأولي الأمر لمخر عباب التاريخ، أعني تجسيد الأرض بحراً والموجودين من السكان منقادين والقيمين بجلاء في الفلك التاريخي المتصور، في الوقت الذي تؤكد الأرقام الخاصة بالإحصائيات المتعلقة بالتعداد السكاني، وأسماء المواقع والمدن والقرى، وحتى الآثار الجاري حصرها، وتلك الجاري تغييبها، عمق الصراع المتشظي، وما يتبع ذلك من التأثير السلبي الماحق في الحرث والنسل، لكأن ذلك يؤكد في الجانب الآخر، مدى الاستهانة ذاتها بالتاريخ

ونباهته في إنشاء ما يدوّنه ويلونه باسمه، وفي الوقت الذي يستحيل البشر أدوات منزوعة الحيلة والوسيلة في تقرير المصير التعسفي الذي يتم تحت إمرة من تهمهم الجغرافيا غنائمياً، إلى درجة الغرق في بحران التاريخ. لهذا ليس ببعيد أو مجانب للصواب ذلك الربط المباشر بين ما يفكر فيه الكولونيالي أو الكومبرادوري، تقليداً طوعياً واستهوائياً للنموذج المتروبولي في تفتيت المكان الجغرافي، عبر التلاعب بإحداثياته، وعدم الاكتراث بالسكان (الأصلانيين) هنا، اعتماداً على مبدأ القوة، القوة/السيادة، السيادة/ العظمة، العظمة/ الفرادة التاريخية، مهما كانت النتائج المترتبة على التنوع المخصص للجغرافيا واستلهاماتها الشخصانية والشبق القوماني، كما تعلمنا وقائع التاريخ نفسه.

وبالوسع التوقف قليلاً عند كتاب أصبح من كلاسيكيات المعنيين بالتاريخ السياسي سورياً، في مفهومه الأمني القوموي الضيق، بعيداً عن التصدعات المستقبلية المحتملة، إثر التخطيطات المقاومة لإرادة غالبية السكان من جهة، وللتنوع البشرع الخلاق الذي يكفل بقاء التاريخ ذاته في غنى تردداته الاجتماعية، والجغرافيا في تشكيلاتها المادية من جهة ثانية، والكتاب هو (دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي: القومية الاجتماعية السياسية) للملازم الأول محمد طلب هلال رئيس الشعبة السياسية بالحسكة قبل أربعين عاماً ونيّف، أي عقب تسلّم حزب البعث للحكم في سورية في ٨ آذار/مارس، ١٩٦٣، وهذا يعني أن الكتاب كان عبارة عن مشروع اعتماد أمني سياسي، لتقويض تاريخ سابق رغم ما كان يعانيه في السياق الأخلاقي، ولتطويع وتطويب منطقة بكاملها للتقييم السياسي التحزبي الموجه، ويمكن القول أنه كان التجسيد الفائق عملياً لأفكار الحزب تاريخياً، في تحكيم أمر البلاد والمنطقة المدروسة التي تشهد كثافة سكانية أكثر للكرد من سواهم، وخصوصاً على امتداد الحدود السورية /التركية بطول أكثر من ٣٠٠ كلم، هو المشروع القابل للتطوير والتحديث، ولكن في النفق المعتقدي لواضعه، فيما بعد، وهذا ما يمكن استجلاؤه بسهولة راهناً أكثر من أي وقت مضى، إلى درجة أن الكثيرين ممن يعتبرون أنفسهم ليسوا ممثلي الفكر القومي العربي، بالمعنى البعثي التحزبي، بل عرباً فقط، حتى خارج سورية، أبعد من الجوار الجغرافي لها (في مصر ودول الخليج حديثاً جداً)، وفي المجال الفكري، معنيين بالطروحات العقائدية التي تمهر التصورات الأمنية السياسية للكتاب السالف الذكر، ومبايعين لها، مأخوذون بالجغرافيا المولفة حديثاً: استعمارياً، ولكن بالشكل الذي تكون معبرة عن تطلعاتهم، وليس الكردي هنا سوى الضحية المركبة، لمن لا يعنيهم أمرها، إلا كعائق تاريخي وجغرافي: ضحية الجغرافيا،

وكأن الكردي لم يوجد في المكان المتصارع عليه، رغم أن الوقائع (كما لوحظ أخيراً) تُبرز زخم حضوره، وضحية التاريخ، عندما يصار إلى غمطه حقه، بوصفه الدعي التاريخي، رغم أن الحالة الأولى تقود إلى الثانية، إذا درسنا العلاقة بين مفهومي المكان والزمان، وليست الأدبيات السياسية العربية، حتى التي تعود إلى كتاب تميزوا بحصافة لافتة في نصوصهم النقدية عربياً، وبوصفهم الأكثر تزكية للتعريف الصحيح بالديمقراطية على أرض الواقع، حيث الصراع على أشده في المنطقة المذكورة، كما سنرى، وما يتبع ذلك من مأسوية ردود الأفعال المترتبة على مشادات محاماتية، تغفل حقيقة ما يجري، وما يمكن أن يحدث، حيث أقيم أنا، وأعيش هذا التنوع الإثني على الأقل، والتخوف من جهة النتائج الوخيمة إذا استمر الوضع في ظل الكمّامة الأمنية الطابع، وليس لأنني كرديّ، أو أمثِّل الكردي، فالحدث الموصوف خارجاً أعيشه مع غيري داخلاً. لهذا تبدو مختلفة عن مجمل الكتابات التي تستثير حميّا من يراهن على المكان دون التمعين في تاريخه الإثني، ولعل مجموعة الأدبيات التي يجري تداولها في هذا السياق يمكنها إعطاء فكرة أكثر، لتوسيع مساحة التاريخ، وتنويرها من منظور جغرافي أكثر عمقاً.

ما الذي يشدد عليه هلال في كتابه (اليتيم) والهائل والمهول بمستلزماته ولوازمه الإيديولوجية على الأرض؟ يعتمد الكاتب الأمني مبدأ التقويض والتفويض دون التعويض، إذ إنه يعطي المجال واسعاً لكل ما من شأنه تصفية كل العناصر التي تصنف بالعربية، حيث إن العربية هي الوحيدة التي يمكنها البقاء دون منغِّصات، ومن ثم منح صلاحيات واسعة لمن يمثل العربية، وإقصاء اللاعربية كلياً، بوصفها الغريبة، دون التفكير كلياً في أي نتيجة سلبية تترتب على سلوك عملي كهذا (لأنه باعتقادي أن الأوان قد آن لوضع خطة راسخة لهذه المحافظة وتنقيتها من العناصر الغريبة، كي لا يبقى الأغيار ومن ورائهم الاستعمار يعيثون فساداً في هذه الرقعة الغالية ذات الثروة الكبيرة من الدخل القومي وخصوصاً أن روائح البترول قد أخذت تفوح فيها وفي حقولها (رميلان ـ وقره دشوك) مما يزيد في تعقيد المشكلة)[٥].

في ضوء هذا التحديد يمكن قراءة (التاريخ) المطلوب تدوينه عن الكردي، المعتبر عالة على التاريخ، وغير معروف، ولا أهمية له، ودعياً، وخطراً على الأمة العربية، وعميلاً للاستعمار ومدسوساً في المنطقة، وساعياً إلى تكوين أمة كردية موحدة، يتجاوز خطرها سورية والعراق (الخطر المسمى كردياً في العراق أكثر في بداية ستينيات القرن الماضي)،

ولا بد من تجهيله بدلاً من تعليمه، بعد أن أثبتت الوقائع أن تعليمه في المدرسة العربية، دفع به إلى الاعتناء بتاريخه وتثقيفه الذاتي أكثر، سواء بالاعتماد على نفسه أو عبر الانخراط في أحزاب قومية كردية، أو الاتصال بالاستعمار، وضرورة إحلال العرب محلهم... إلخ[٦]. إذاً القارئ يخلص إلى نتيجة وهي أن الكردي لا علاقة له بالمنطقة البتة، ويجب العمل لتأكيد النقطة الرئيسة هذه، وبأكثر الطرق فاعلية وعنفاً بالمقابل: العنف الاقتصادي والملاحقة وتفويت الفرص وغيرها. طبعاً ليس مجدياً اللجوء إلى المناقشة وتبيان ما يغذي تصورات من النوع المذكور، لأن إجراء كهذا لا يفضي إلى نتيجة صائبة، بقدر ما يتطلب الوضع دراسة البنية الذهنية والتاريخية لمعتقد معتمد عليه ومأمول، يلح على معتنقه بأنه خير معتقد موجود تاريخياً، وما عدا ذلك،كان بالإمكان تعيين المسافة الفاصلة تاريخياً وتجاوز تفكير حدّي تصفوي مثله.

إن الانهمال بالعنف وكيفية تغذيته من أهم الركائز التي تعبّر عن الوعي القوموي التصفوي، بغض النظر عن تسمية ما يكونه هذا الوعي، فالجغرافيا التي لا تتطلب شهود عيان لمعرفة من شغلها، وخاصية الحدود غير الثابتة بحسب الظروف والمستجدات التاريخية، هي التي يمكنها تقريب البعيد، حتى على صعيد أكثر الطروحات الفكرية إيغالاً في التجريد، هذا إذا سلمنا بالجانب التجريدي مما هو جغرافي، اعتماداً على نصائح كتبة التاريخ من زاوية معينة فقط، وخصوصاً بالنسبة لدارس تاريخ المنطقة، وخرافة الحدود الاستعمارية التي تمت مصادقة القوموي العربي عليها، باعتبارها استعمارية، لتأكيد ما في ذهنه، دون التفكير في جاره التاريخي: الكردي الذي قاسمه التاريخ في المنطقة، وحتى الجغرافيا في مناطق مختلفة، وبات أليفاً في صوته ولسانه وملامحه، وأما المناشدة القومية ومن طرف واحد، فإعلاء تفاضلي سلبي، يجذّر المعتقد المقام به، ويقصي الجغرافيا نظراً لخطورتها لحظة الإدلاء بشهادتها، لما في ذلك من خطورة تعوق فعل التاريخ الموجه، ولعل الإجراء هذا هو الذي يدفع بصاحب المعتقد إلى التماهي مع أكثر النماذج قرباً مما يفكر ويريد التطبيق، كما في الشأن التركي، في أواخر العهد العثمنلي، وقد مورست سياسة تتريك مفصلية ضد الشعوب الأخرى، كالعرب والكرد ضمناً، وكما في فترة صعود نجم الكمالية وتبعاتها من العسف الكارثي، في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، والممارسات التعبوية والتصفوية لحظة تسلّم عبد السلام عارف للسلطة في العراق في ٨ شباط/فبراير ١٩٦٣، وما تلا ذلك من التفاف على الأكراد بغية تحقيق أهداف مرحلية، حيث غابت الجدية في التعامل مع الكردي بوصفه ابناً للمكان المزاحم

عليه، وكيفية الجلوس معه على هذا الأساس، وكارثيات النظرة التشكيكية فيه، سواء في توصيفه وتصنيفه: من عرب الشمال، أو تركي الجبل، أو من الأكراد العرب السوريين كآخر (تقليعة) مؤسساتية في سورية، يهدد كل مستقبل آت بالانفجار.

التاريخ المشحون بالانفجارات ذات المرجعية القوموية والمللية والنحلية، يشهد على ذاته قبل أن يشهد على سواه، من خلال مدوّناته الكبرى (كما تسمى)، إذ إن البعد المأسوي يسمه من ألِفه إلى يائه، عبر تفعيل الصراعات، ليس بين المعتبر بـ (الأنا والآخر)، أعني الآخر من خارج: القوم، الملة، الطائفة.. إلخ، وإنما داخل القوم، الملة، الطائفة، كما في الحديث المستمسك به والمتعلق بـ (ثلاث وسبعين فرقة)، حيث يسهب في وصفه وتأكيد واقعيته الكتّاب البارعون في الإسلام (ابن حزم، البغدادي، الشهرستاني..)، ولعل ذلك يفصح عن أن التاريخ هذا محكوم بأشباحه الذاتية، بما يراوده عن نفسه في مجال خصوماته ومعتركاته وحتى أحبولاته من الداخل وتوليفاته التي تعرِّف بكيفية نشوئه واستمراره وعوده الأبدي في الغالب إلى مفعّلاته التي تبقيه رهين صراعاته، وبنوع من القدرية، رغم أن هذا التوضيح (ولا أقول التحديد الجزمي) قد يبدو تأثراً بالتاريخ المسمى نفسه، إلا أنه يظل خارجاً ما دام ينشد الخارج هذا، والبنية الذهنية لمؤلف (محافظة الحسكة) تشد على روابط التفرقة لا القربى التاريخية، على التبعيد لا التقريب، على الإقصاء لا الإحصاء، بديلاً عن الحوار الممكن، كون الجغرافيا، وخصوصاً في العقود الأخيرة، أفصحت عن الكثير من مقوماتها التي لا ترتهن إلى الفيصل التاريخي، بقدر ما تشير إلى المفارقات التي تبطح التاريخ نفسه وتبقيه ما دون المتداول فيه أخلاقياً، إذا تحدثنا عن شعوب المنطقة وكيف وجدت، وكيف كانت تحركاتها، وهو نفسه في حديثه عن العشائر العربية يتحدث عن حداثة حلولها في المنطقة (عشيرة الشرابيين أقدمها ص١١٦)، وهو ينتقدها لأنها باعت أراضيها للأكراد، هكذا دون توثيق، رغم أن الدراسات (كما رأينا) تتحدث عن قدم الكرد في المنطقة بتعددية تقسيماتها السياسية الآن، ولعل المحاولة هذه تشكل حالة استنفار لـ (عقل تاريخي) مشغول بهوس المغامرات والمؤامرات والاحتواء المكاني، ومستهلك بتصوراته التي تمنعه من التقدم لمعاينة ما هو عليه من تضعضع حتى تجاه أكثر المقولات أو المفاهيم قرباً إليه أو منه (القوم مثلاً)، فهو لم يخلص له، ولم يسعْه بالمقابل، بسبب آلية العنف الداخلي (القبائلي ـ العشائري) التي لم تبرح كيانه، كما تقول الوقائع. والمفارقة أن دارس العقل هذا في أكثر تجلياته حضوراً في التاريخ أكد على ذلك (الجابري نموذجاً)، أو من خلال مجموعة الدراسات التي ركزت على الدولة العربية

ومآلاتها، وتبيان محكوميتها بقانون القبيلة (برهان غليون نموذجاً)، كون الوقائع هي التي تقرر ما إذا كانت شهادة التاريخ ممكنة الطرح أم لا. ويبدو أن بؤس الواقع العربي في تشرذمه، وانسداد الأفق التاريخي من خلال العقل المدبر له ومدى إدباره التاريخي، يبرز عالياً، من خلال وساعة الجغرافيا بالذات، إذ ما أوسع الأرض وما أضيق الحيّز المعلوماتي الخاص بعقل التاريخ، من خلال الاستهانة بالثروات الموجودة، والبشر وقدراتهم الحية، والعقابيل التي تحول دون تشكل سلطة فاعلة تاريخياً تكون ضمن التاريخ ولا تتقدمه، كما في المثال المذكور، وبخصوص الكرد تحديداً. والمفارقة أن موصلي الذي تحدثنا عنه في كتابيه هو نفسه كان ضابط أمن استخباراتياً في الجزيرة المسماة، إلا أنه كان أوسع مدى في تناوله لموضوعته، والتعريف بنفسه (باحثاً في الشأن الكردي)، كونه ألف كتباً عدة، وتابع الكتابة ولا يزال حتىالآن، إلّا أن المدى الواسع ذاك، لا يعني العمق الفكري في واقع تاريخي متداخل مع الجغرافيا وحساسيتها، إذ إن الذروة في التنظير الأخلاقي في المجال المذكور، يطيح بها واقع الممارسة، لحظة التعبير عن الكرد بوصفهم محكومين بالأنظمة وهي مشهود لها بالتنازع فيما بينها، ولا تألو جهداً مشتركاً في النيل من كردها، دون اعتبارهم شعباً لهم الوجود التاريخي الجغرافي معاً في المنطقة، وخصوصاً في الإطار العربي. إنه ملتزم هنا بواجبه الوظيفي الموجه، وإن بعد عنه زمنياً.

إن الرجوع إلى المكتبة العربية بالذات، إزاء ما نحن بصدده، يمكن أن يواجهنا بما لا نشتهي، عندما نصر على أن التاريخ مكتوب وفق ما نذهب إلى تأكيده، فالصراعات المتعددة الأسباب والجوانب، بدلت معالم جغرافية كاملة، بقدر ما كانت الأهداف المرسومة تتطلب قدراً مضاعفة، كما في التشتيت السكاني، أو الدفع بهم إلى النزوح من منطقة لأخرى، أو ممارسة ضغوط عليهم: اقتصادية وسياسية مثلاً، كما رأينا سابقاً. ولا يخفى على أحد الآن، ما يجري في (دارفور) في جنوب السودان، حيث يمكن متابعة ذلك بالعين المجردة، وما نقرأه هنا وهناك، كيف يجري تهجير مئات الألوف من غير المرغوب في بقائهم، والتنكيل بهم بطرق شتى، والكرد تعرضوا لسياسات متعددة بغية تغيير معالمهم الجغرافية، وتدوين تاريخ عنهم لا لهم، بوصفه تاريخهم الفعلي، وإلا كيف نبرر هذا العنف الموجه إليهم حيثما كانوا، ومواجهاتهم دفاعاً عن وجودهم التاريخي؟ خصوصاً أن المنطقة التي ينتشرون فيها فعلياً كانت ولما تزل من أكثر المناطق تعرضاً للمشاكل، والنزيف السكاني، والتغيير الديموغرافي، حيث الأقوى هو الذي يُلحق الجغرافيا بالتاريخ ما وسعه الوقت والجهد معاً.

لكن قضية (الأقوى) في التاريخ ليست أبدية، إذ ما أكثر القوى التي سادت وبادت وتوارت في التاريخ، وما أكثر المعتبرين المستضعفين في الأرض حيث أصبحوا رموز قوة لاحقاً، وقد كان العرب من بين هؤلاء، عندما نستحضر تاريخ العرب ما قبل الإسلام. والتحرك في هدي التصورات لا يؤدي إلى نتيجة مفيدة، والمتمعن في الكتابات التي تناولت الكردي وهو لصقه، كان في الغالب مأخوذاً بالطابع الأمني السياسي الذي يغلف تفكيره، لكأن قولبة التفكير في الوقت الذي تمنح صاحبها يقيناً مكانياً بأن الهدوء مستتب، وأن لا داعي للخوف من خطر وشيك، فإنها تنقلب على صاحبها سريعاً، وهذا ما يتجلى في قراءة تلك النصوص التي كتبها مثقفون عرب على سوية لافتة من التفكير، ولكن في المضمار الذي يحددونه لأنفسهم، إذ الماضي يصعب التصدي له بالنقد، والممارسات السلطوية التي قد تستحيل موادَّ معروضة للتداول النقدي، تختزل إذا بدت خارج الحدود المرسومة لا شعورياً في أذهانهم، كما في المجال المتعلق بما سمي ويسمى بالأقليات، تلك التي تعصف كتصورات بالجغرافيا والتاريخ معاً، وما جرى ويجري منذ نصف ونيِّف يؤكد هذا المنحى.

يمكن العودة هنا مجدداً إلى زكار السابق الذكر في مادته الصحافية، فهو لحظة التفكير في الشأن الكردي، لا يجد مانعاً من نفي كل وجود كردي: جغرافي، أو حضور كردي تاريخي، أو حتى أقلية دون تحديدها، والكرد ضمناً، دون أن يكلف نفسه قليلاً من عناء التأكد من المصادر الحزبية البعثية ذاتها، وفي بلده، وهي تشدد على ضرورة معالجة الجانب هذا، دون تأخير[٧]. وهذا الإنكار لا يشفع له ولا يوازيه سوى إنكار الذات بالذات تاريخياً، فأن يكون المؤرخ (وهذا اللقب آتٍ من داخل التاريخ) متجنياً على اختصاصه، يعني ذلك صعوبة استمراره في درس التاريخ وحتى تقبله ـ بالتالي ـ الكائن التاريخي. وهذا ما يمكن التعبير عنه ببؤس الوعي التاريخي المكابر، ومأسوية النتيجة الكارثية على مجتمع يمثله إثرئذ، كما هو الآن. في ضوء التحديد السابق لا يبدو الكاتب أو الباحث العربي المعنيّ بالتاريخ بوصفه تاريخاً عاماً عصياً على الامتلاك، مأخوذاً بصدى حقيقته، بما إذا كان قادم الأيام سيكشف عن مدى صدقية ما يقول أم لا، كونه يمارس التفكير مؤسساتياً رغم أنه يدرك تماماً حالة العجز الشللية أو شبهها في هذه المسماة بالمؤسسة الحكومية عربياً، وبشكل أخص بالنسبة للحكومات التي تعاني من ضغط (أقلياتها) باستمرار (المغرب، مصر، العراق، سورية..)، هي ضغوط تعكس الطبيعة اللاوطنية للنظام العربي نفسه، وتجاهله لكبريات المخاطر التي تواجهه، وكيفيه إهمالها،

وبالتالي، فإنه بسهولة، عند الضرورة، يقابل بين مؤامرة الداخل والخارج، دون استثناء تقريباً. وبالنسبة لموضوعنا، لا فرق بين يهودستان وكردستان كما أكد هلال في مؤلفه المذكور،وكما يشدد على ذلك بطريقة أخرى زكار، في نفي وجود الكرد في الجزيرة السورية[٨]، وهي النظرة المألوفة والمعتمدة حتى الآن في الكثير من الأوساط السياسية والثقافية العربية، الأمر الذي يؤدي إلى المآزق تلك التي تخلخل الوضع الأمني، وتعقّد الوضع أكثر، ويعني هذا أن التفكير إزاء الآخر: الكردي بوصفه: الخارجي والغريب والمهدّد لـ(الداخل)، بكل تعددية دلالاته لم يكن في أي يوم - حتى في الحالات التي يبدو فيها النظام العربي قوياً - فعل صواب، كما كان النظام العراقي في ظل صدام، أو ما كان عليه وضع الكرد من سوء في ستينيات القرن الماضي، ومحاولة اعتماد سياسة شد الحزام: العسكري الأمني منذ أكثر من ربع قرن، وفي الآونة الأخيرة بشكل جلي، إذ إنني أتحدث هنا بوصفي مواطناً سورياً قبل أن أحدد ما أكون عليه كردياً بالذات. فالمعلوم أن سورية منذ أكثر من ربع قرن، تعاني من اختناقات حادة، على صعيد الممارسة السياسية والأمنية، وعسكرة المؤسسة منذ البدء وحديثاً بشكل أكثر، تفعيل لسياسة تميل نحو الداخل، باعتباره الداخل الذي ينبغي الحذر منه، قبل الخارج، وتضخيم التحديات الخارجية باعتبارها موجهة، وتستهدف النظام المعرّف به: وطنياً[٩]، رغم كل ما هو معروف لدى المطّلع العادي من أن حالات الطوارئ والأحكام العرفية لاعلاقة لها بالمؤامرة الخارجية، إنما لتعزيز الحضور الأمني الداخلي، وتصحير الحياة اليومية بالنسبة للمواطن المقصي عن معظم ما يمثله قانونياً، فما بالك بالكردي الذي يقدَّم الكائن الخطر على أمن البلاد، بغية استنفار الجميع، كما جرى عقب أحداث آذار/مارس، والوضع خلاف ذلك تماماً.

العروبة أولاً، العروبة آخراً

يمكن للمتمعن في أدبيات المثقف العربي ذات المنزع القومي السائد، وحتى تلك التي تتحرك في ظله، أن يلاحظ ذلك التراكم التاريخي من القهر المتجلي في الداخل، إلى درجة من التكثيف والتشديد، تشير إلى المعاناة الفعلية التي تستبد به، هي معاناة مركبة ما دامت أنها تعرّف بها مقموعاً (أي المثقف المذكور) من قبل من يتحدث عنهم خارجاً (مستعمرين ورموز مستعمرين والمتحركين في ظلهم) وداخلاً عبر رموز السلطة والذين ينبرون مدافعين عنهم باستماتة، ويشوهون ما يريد الوصول إليه من منظور مختلف، حتى

وإن بدت السلطة حاملة شكلاً لهمّ قومي عربي المنحى، ولكنها في الجانب الآخر تعوق رؤيته في تناوله لموضوعه ومآلاته النظرية، وهي أس معضلة الواقع الذي يعيش، عندما يخلط بدرجات متفاوتة بين تعرضه للغبن والتهميش داخلاً وخارجاً، وموضوع الكردي الذي يشكل تحدياً لتصوراته وحتى رهاناته المعتقدية، خصوصاً أن الكردي يتم الحديث عنه موزعاً بين الارتهان الخارجي (العمالة) غالباً، والعصيان الداخلي (إعاقة عمل نظام الحكم على مختلف الصعد)، دون التدقيق في التوزع الجغرافي له وعلاقته بالمكان، انطلاقاً من همه القومي الذي يبدو محكوماً بتاريخ مقروء في سياق محدد يلتزم به، يظهر فيه الكردي مفككاً لأوصاله. أي يتجلى الكردي النفي التاريخي لوجوده كممثل أخير لما هو قومي عربي فعلي، وللعروبة في نصوصها الكبرى عبر معظم ممثليها وهم يضفون عليها طابعاً من الروحانية والمدد الصوفي الإشراقي لا يخفى تفرده (زكي الأرسوزي نموذجاً)، وكل ما عداها يضاهي ما يضاهيه كل ما يأتي في سياق نفي المقروء في التاريخي العربي الإسلامي السائد، وكيفية تنسيب ما هو إسلامي إلى هو عربي، كما في (العروبة أولاً) الكتاب الأشهر لساطع الحصري، والمشكّل (الإنجيل العقائدي) لكتاب القومية العربية هنا وهناك.

هنا يمكن التعرض إلى إشكالية العلاقة بين ما يكتبه المثقف العربي في سياقات منهجية ومعتقدية مختلفة، وعبر نماذج مختلفة، وكيف يضحّى بالعروبة ذاتها لحظة التشديد الفارط عليها في حدودها المسيسة تاريخياً وخصوصاً منذ بداية القرن الماضي، وعقابيل شلل القومية العربية مع بدايات النصف الثاني من القرن المنصرم، في الممارسات اليومية لممثليها السياسيين الأمنيين فعلاً والكتاب الذين بدوا تدريجياً مأخوذين بهواها كلما ضاقت بهم السبل، بسبب التعسف السلطوي في بلادهم قبل كل شيء، وما ينزع إليه الكردي بوصفه حقاً مشروعاً في البقاء مختلفاً، وما في ذلك من تهديد حيوي للآخر، إلى درجة تبدو الثنائية في الطرح القوموي فاقعة، وفي الوقت نفسه ضرباً من ضروب تحدي الذات، إذ إنهم في وضعهم الاعتباري كأنما اكتشفوا أنفسهم وقد جُرِّدوا من كل اعتبار، مع زيادة وطأة المؤامرات والتحديات على أمته العربية، وفشل معظم ـ إن لم يكن كل ـ المشاريع التنموية، والأهداف المتركزة على مصالح الشعب وأمن البلاد وهيبة الدولة العربية (التي لما تزل مؤسطرة) في مجموعها، وخصوصاً إثر حرب الخليج الثانية. ومورس التفكير الحدي، أي ذاك الذي يصادر على السلطة مكانتها ومشروعيتها وتكفيرها وهي تمارس تجديفاً (جماهيرياً)، وقد كان من المفترض أن تكون الصلة بين ما

هي عليه واقعاً وما تصبو إليه: بين الواقع والمثال، أن تكون بالفعل ذات هيبة متجاوبة مع تصورات الذين اعتبروا السلطة منذ القدم ذات مرجعية مقدسة، حيث (الراعي) كمفهوم سياسي أمني يقابل القطيع كأمانة تاريخية لا ينبغي التفريط بها، كحيازة رمزية احتوائية. وفي السياق هذا تجلى كل خروج على ما هو مخطط له في أذهان هؤلاء، بمثابة توحد مع أعداء الأمة العربية (حيث يبرز المثال التاريخي القدسي وقد أطّر وعي هؤلاء)، وتضاعف الإثم لأن (المتوحدين) هؤلاء هم في الداخل، أي الكرد، ويسطع مفهوم الخيانة في الذاكرة تاريخياً وفي سيمائها الدينية، ويستحيل الكرد أعداء مشخصين وهم على مرأى منهم يمارسون ما هو مخلٌّ بأمنهم وصادم لطروحاتهم، دون التفكير في طبيعة الموقع المختلف إثنياً، وما كانوه وما هم عليه تاريخياً.

لكأن العروبة في النزع الأخير، في فجائعية المشهد العربي المحبط لآمال هؤلاء، وكأن الكردي المشخص يشكل حالة نزع مسمار الأمان في وضع لا يحتمل، وأعتقد أن وضعاً فكرياً مؤطراً كهذا يفصح عما هو قائم حتى الآن. فحليم بركات الباحث والكاتب السوري، وهو يشدد على صلف الغرب، على عنجهية أميركا وإسرائيل، والذين شنوا عدواناً مروّعاً (بالفعل) على العراق، في حرب الخليج الثانية، يؤكد في المجال نفسه كيفية صوغه لأفكاره، والموقع الفكري المعتمد لديه، إنه الشهيد الحي لأفكاره ذات الصفة الكليانية العصية على التجزؤ، في مسارها القوموي العروبي في النهاية، والشاهد على مأساة مركبة: مأساة النظام العربي في شكلانية الاسم ومرارة التسمية، ومأساته هو كمتأمل (خيراً) من النظام ذاك، وهو ذاته ضحية ما يفكر ويتصور. ويظل الكرد في دائرة التسمية الجهنمية، الذين يستحقون العقاب الرمزي، على الأقل لتخفيف توتره الداخلي، من خلال التركيز على سرعة إقدام البارزاني والطالباني بحزبيهما على (التماهي) مع رموز العدوان الكبرى، مع أميركا، وكيفية النيل من المؤسسة العسكرية العراقية[١٠]. وهو تنويه إلى فداحة الموقف، واستفحال الخطر على (العراق العربي) أو على ممثل (البوابة الشرقية): التعبير الأكثر ابتذالاً والذي ارتضاه كتبة العروبة عبر صدام ومن معه إلى يومنا هذه رغم نهايته الفضائحية المعلومة، وفي الوقت نفسه، تعبير عن صدمة المثقف العربي بأفكاره، وربما جاز هنا الحديث عن الكرد وما يمثلونه على أرض الواقع وفي منظور السلطة العراقية بالذات وعند المسيسين العرب (الكتاب أنفسهم)، عن الجنايات الكبرى المرتكبة بحقهم (حلبجة، الأنفال)، وكل ذلك لا وجود له في كتابه أو سواه، على الأقل لتخفيف وزر الكتابة وأطنابها في عالم يجري تسويره برغبات تبدو

ضليعة بدورها في تصوير (العدوان) المذكور عملاً همجياً، وأن النظام العراقي يستحق المعاضدة الكلية، وهذا ما أسميه بـ (الوعي المتصدع في الصميم).

وينطبق ذلك تماماً على باحث مغربي عتيد، لا يخفي تبرمه بالنظام العربي وإخلاله الجلي بالأمن القومي العربي المرسوم ذهنياً، وهو عبدالإله بلقزيز، حيث فلسفة الفكرة مغرية بالمتابعة عنده ولكنها تتعطب داخل نفق التصور القوموي عنده، من خلال المفارقة المذهلة بين طبيعة دراساته المركّزة على ما هو تنويري عربي[١١]، وما ينغلق داخله عندما يراهن على نظام هو النقيض الأكثر شراسة عربياً لتصوراته، كما في قوله (إن الأمة التي أنجبت جمال عبد الناصر، وياسر عرفات وصدام حسين، وكل الوطنيين الذين استرخصوا حياتهم في سبيل التحرر والتقدم.. قادرة على أن تضخ المقاومة في شرايين أبنائها..)[١٢]. فهذا المعمار الخطابي يشي بالأصل في التفكير، وما تبقّى يشكل الصورة المتخيلة، أي زيف التصور واقعاً، حيث الانسلاخ عن المدى المجدي للفكرة، والاكتفاء بشبحها الناسوتي وقد أوغل به في التأليه ترجمةً صادقة لما هو عليه، ويتضح هذا أكثر في كتابه عن حرب الخليج، وهو يركز على العقل السياسي الراجح لصدام ونظامه النافذ البصر والبصيرة، وتخوين كل الذين عارضوه (وخصوصاً من شاركوا العدوان الثلاثيني عليه)، ويلتقي بالتالي مع بركات، في الموقف نفسه من الكرد وانخراطهم في المؤامرة على العرب وأهدافهم، وتمردهم على نظام بغداد خير دليل على ذلك، فهم الداء الكبير عربياً إذاً[١٣]، ويعني بالتالي ضرورة التنبه لما يجري بالقرب من المعنيين بالأمن القومي العربي: كتّاباً بالدرجة الأولى.

ويعدّ محمد عابد الجابري في طليعة الكتاب الذين زاوجوا بين القومية العربية كحدود اعتبارية كبرى للأمة العربية وتشخيصيتها المعلنة، والعمق الحيوي لنظام بغداد، في مواجهة قوى العدوان العالمي الأميركي الطراز. إذ بعكس ما يقال حول أن السياسة هي فن الكذب، يعتبرها فن النضال بالنسبة لرجال الحكم في العراق، طبعاً وصدام في القمة الاعتبارية (فن تحقيق الأهداف القومية، التي يؤمنون بها ويستميتون من أجلها. وإذا كذبوا سياسياً، وهم يفعلون بدون شك، فهم يعتبرون ذلك داخلاً في فن النضال) ولكن ما الذي يدفع به إلى كل هذا التشديد والتأكيد في الفكرة المتبلورة ذهنياً ووقعنتها؟ إنه الواقع المرئي ذاك الذي يجسده في القيادة العراقية، في كل ما فعلته وافتعلته (والقيادة العراقية لها أصل وهو مشروعها القومي التحرري والوحدوي الذي ينظر إلى الكيانات

القطرية العربية بوصفها كيانات قائمة على التجربة التي فرضها الاستعمار على الوطن العربي)[١٤]. وفي الحالة هذه يبدو، من وجهة نظري، أن مشروع الجابري عن العقل العربي بخلاصته واستحداثياته العملية، يجد سدرة منتهاه في نظام صدام حسين، وأقولها بأسف بالغ: ينتهي بؤس نهاية على قدميه، ويفصح في الآن عينه عن كثافة الجهود المستثمرة على مدى سنوات طويلة من البحث والتقصي التاريخيين، عن فجائعية النموذج الذي انغوى به: سلوكاً ومعتقداً وبناء تصورات[١٥]. ليس هو النموذج الأميري الذي يستحق الرهان عليه إلى درجة الإقدام على عمل انتحاري شخصي، تأكيداً لسمو الفكرة المطروحة، وهذا ما لم يحصل إطلاقاً، إذ مَنْ مِنْ هؤلاء المثقفين الاعتباريين المتماهين مع أميرهم العربي المستبد، نحّى بأفكاره وجذّرها سلوكاً واقعياً بالدفاع عن زعامته (المكرزمة)؟ لا الجابري فعلها، ولا بلقزيز، ولامطاع صفدي، أو سواهم من عتاة العقائديين سكنة الثكنة القومية العروبوية المشخصة وعن بعد، في العراق وفي الجوار وما يلي ذلك. حيث الشعب آخر ما يمكن النظر في أمره وهو مضحّى به بالجملة، والكرد ضمناً، وكل فعل شنيع، على صعيد القتل، يكون تعبيراً عن حيوية التفكير ودمويته كذلك، بالنسبة للمثقف المسكون بداء التشخيص القوموي الرهيب.

إن هذا يذكرنا بالجانب الآخر والمتعلق بالمثقفين من الكتّاب الذين يرون الصورة مغايرة للحالة السالفة، والتي تجسدت في أسماء بارزة في الفكر المغاربي وسواها، حيث بدت المواجهة بين العراق والدول الأخرى، بمثابة الرهان الأخير على العروبة الممأزقة (من المأزق) دون معاينة طبيعة النظام تاريخاً وسلوكاً داخلاً وخارجاً من جهة، وبدا أولئك أكثر من انتحاريين (ولكن بالقول التوربيدي، إن جاز التعبير)، بعيداً عن الحدث الفعلي، وغير آبهين لطبيعة تركيب العراق على الصعد كلها، متجاهلين التشابه بين وضع الكرد في العراق، ووضع البربر في المغرب وخارجه، رغم المفارقة الكبيرة المتعلقة في علاقة كل نظام بشعبه، إذ إن النظام العراقي ممثلاً في صدام كان التجسيد الأعظم للتاريخ (لكن الفجائعي)، وهو تاريخ عروبة منافحة في رموز تراهن على إعداد شعب بكامله للموت، وأمة كاملة للتصفية، وهو ممدوح على هذا الإجراء، وما جرى لاحقاً، جسّد بالمقابل التجسيد الأعظم للتاريخ المعكوس لأمة منهوبة، برز نموذج المثقف المذكور الوجه المنحوس فيها.

والصورة المعاكسة تلك، تجلت في رؤية الانحطاط الحداثي عربياً، والمثقف هو المسكون به، فالمشهد الثقافي العربي (معقد ومتخلف ومزرٍ)[١٦]. وكذلك، فإن الأمة العربية

وصلت إلى (حالة الإحباط الكامل)[١٧]، والحرب والهزيمة (سحقتا الإنسان العربي)[١٨]... إلخ، وفي وضع كهذا لا يمكن تبصرة ما يعدّ عكس المرئي في الداخل نفسه، وليس بالإمكان المضي في رؤية الانحطاط سمواً، والقهر ضبطاً اجتماعياً، والموت المجاني دفاعاً عن وطن لم يعد موجوداً، والحاكم المتاجر بأرواح المحيطين به، القائد الفذ والاستثنائي في التاريخ، كما حال صدام حسين، وخصوصاً في المساومة على وطن انتهبه هو قبل غيره، واتهام الذين ماتوا بطرق متعددة مريعة وباسمه، والذين واجهوه بالمتقاعسين والخونة. هؤلاء الذين يؤكدون على سلامة وضع من الداخل، يفصحون عن ديكتاتورية الذات التي تحرك فيهم أفكارهم، ويبرز الكردي شبيه الشر المحض، طالما العربي نفسه إلى جانبه مأخوذ بجريرة التقاعس وعدم التجاوب مع أوامر نظامه الدموي بامتياز جلي. فـ (العراق، تراجيديا جمعية طالت شعوباً وأحزاباً وحركات سياسية وجماعات عرقية ودينية ومثقفين وفنانين)[١٩]، وما يؤكد هذا المنحى، هو ذلك الرهان المتصاعد على ممثل النظام، بعد عملية القبض عليه داخل جحر، ومحاكمته الأولى، إذ تجلى للكثيرين المد الثوري الأقصى المتجسد في شخصه وهو يواجه محاكميه، ليعبّر عن طموحات ملايين العربُ وعشرات المثقفين الذين لا زالوا متماهين مع صورته، لكأن الحفرة القميئة كانت عزلة مصطفاة عن العالم، والمواجهة تجسيداً لحالة الدخول في العالم بزخم، كما كتب في ذلك عباس بيضون بفراسة شاعر (عثروا على صدام حسين في قبر أما ظهوره في المحكمة فكان خروجاً من قبر. ظل صدام حياً ما بقي مختفياً. أما حين خرج من حفرته إلى زنزانة فدخل في الغيبة. وهي في تراثنا غاية محتومة لمن لا تتسع الحياة لحلمه أو شرّه، ولا يقدر الموت على حلمه أو شره)[٢٠]. هذا التحديد ليس إحالة للقارئ على الشعر، وإنما هو دخول في الوعي الثقافي العربي، والوعي الشعبوي العربي التاريخي، وكيفية تربيته هنا وهناك، إنه رؤية لتاريخ كامل، لا يزال الحاكم المستبد النموذج القدسي لدى الملايين من حوله، ومثار إعجاب مثقفين كثر، كما رأينا في الأمثلة المذكورة، فهم أبوا إلا أن يمضوا بأفكارهم إلى نهايته المحتومة والمحسومة، وهي فظاعة مصدرها ومدبرها ومنبرها، (فالدولة في عهد الديكتاتور العراقي السابق، ابتُسرت في وظيفتها القسرية حصراً، دون سائر وظائفها الأخرى. أي كانت فقط سلطة، تتصرف في ثروات البلاد أو تعلن الحرب على الجوار أو تقمع وتبطش في الداخل)[٢١].

أي صورة للعروبة إثر المثار والمشار إليه؟ كيف يمكن توصيف المشهد الثقافي العربي

والمستقبل العربي إذا كان الوضع كما ذكرنا؟ أي بؤس يعيشه الإنسان العربي، ومن ابتلي بالعيش معه، أو ألزم بالعيش معه، دونه مقاماً طبعاً، كما شاءت أنظمته المتعاقبة، والتي تخطط لضرب كل واحد بالآخر، قبل تسلّم كرسي (العرش)، ولملمة الكتَبة والمثقفين الذين هم وحدهم قادرون على إخراجه من صورة الكائن البشري إلى مرتبة القائد الملهم والمحفوظ بالله وحده؟ لا وجود للكردي إطلاقاً في المجتمع الذهني للمثقف العربي الذي ينطلق من شعار (العروبة أولاً)، أو يؤكد على فرادة الوطن العربي في حدوده المذكورة، أو حين يفكر في قضايا هو نفسه يعاني منها، ويؤكد عليها، كون الكردي هنا منزاحاً إلى الفئة الفارغة، منظوراً إليه خارج دائرة التسمية، حيث مفاهيمه الفكرية وتصوراته ومحاكماته المنطقية، في صولاته وجولاته، تتحرك داخل الحيّز الذي اختطه لنفسه، وهو أن يرى العربي الكائن الأوحد في مساحةٍ جغرافية واسعة الأمداء، وهو مقيم فيها منذ أقدم العصور، وأن المواجهة، إن وجدت، فبين الحاكم العربي، وذاك العربي، وما على الكردي هنا (أذكر الكردي كنموذج بحثي، فهناك البربري والآشوري والقبطي..)، إلّا أن ينصاع لإرادة العروبة العملية سواء تمثلت في الحاكم من النمط المذكور، أو من نمط آخر يعتبره خارج النسق السياسي الاعتباري المجتمعي، أو تمثلت في المثقف العربي الذي يزكّي نفسه ليقول ما يعتبره الضرورة التاريخية، ولكن لينتهي قزماً على عتبة حاكمه المستبد، أو تجسدت في سلوكيات الإنسان العادي ذاك الذي تم إخضاعه لتربية متعددة تعتبره المواطن العتيد، والمحفوظ الكرامة، وما عداه دونه مقاماً. التماهي القسري هو الذي يفسر طبيعة العلاقة القائمة، كما رأينا. ولكم كنت أتمنى أن يوسع المثقف هنا قبل غيره حدود تفكيره قليلاً، لرؤية التنوع اللغوي في مجتمعه (أنى اتجه)، وكيفية تشكيل الجغرافيا المسوَّرة باسم (الوطن العربي) وطبيعة التقسيمات الإدارية الاستعمارية، ليرى ما لم يره حتى الآن، ليس لأنني أريده آخذاً بالفكرة التي أطرحها، متجاوباً معي كما أريد، وإنما لأن الواقع التاريخي، يفصح عن حالة التنوع بالصيغة السالفة، وإن تاريخ الأفكار المحتفى بها، ليس هو التاريخ الذي يسمى فقط، وإنما تاريخ أفكار تم تداولها بقرارات استثنائية، تؤطر القاعدة الشعبية قبل الهرم السياسي الأعلى، وتهيئ لانفجار يتم توقيته، لحظة الشعور بالخطر المهدد للنظام القائم، وليته (أي المثقف) تناول الكردي بوصفه المختلف، والمتقاسم التاريخ معه، ناقده في حدوده الاعتبارية جغرافياً، وربما كانت مآلاته الكارثية خير تعبير عن (شراسة) ما يعمّد به أفكاره، ويراهن عليه، وكذلك ما يكونه واقعاً.

ماذا يعني أن تكون كردياً في سورية بالمقابل؟

بغض النظر عن الأبعاد السياسية والاجتماعية والمعتقدية لما جرى من أحداث فجائعية بدءاً من ١٢آذار/مارس، ٢٠٠٤، وعلى مدى أسبوع، وما تخلل ذلك من مواجهات واعتقالات وضرب وقتل، استخدمت فيها السلطات الأمنية السورية كل ما في وسعها للقضاء على ذيولها، وتحويلها إلى أكثر من لعبة تآمر يتقاسم خيوطها: الداخل، ممثلاً بالكرد الموجودين في سورية، والخارج، ممثلاً بكرد الجوار وفي الخارج، ومن أراد (اللعب) بمصائرهم، كما هو معلوم، ومآلاتها التي تشعبت على مدى أسابيع عدة، ومؤثراتها التي لم تتوقف، بقدر ما تتفاعل، وتفعّل رداتها على أكثر من صعيد محلياً وإقليمياً وحتى خارجياً، ودون الدخول في (حيثيات: اللعبة المسماة)، فإن الأحداث تلك قلبت ظهر المجنّ السوري:

- على الصعيد السياسي، من خلال طبيعة إدارة الأحداث، وتسمية أسبابها ومسبباتها، ومنعكساتها.

- على الصعيد الأمني، إذ إن المعروف، بالنسبة للمطّلع، هو أن أي حدث تشهده البلاد، ويتم تصويره: سلباً أو إيجاباً، ليس بالإمكان تصوره خارج نطاق ما هو أمني، سواء بافتعال من رموزه لتحقيق أهداف براغماتيكية، أو كرد فعل على جملة الممارسات المتجسدة في ما هو أمني، خصوصاً أن عبارة (دولة الأمن) لا سواها، باتت معروفة للمعني بمجريات الأحداث (المعتادة) فيها، ومنذ فترة طويلة، وعبر مثقفيها المميزين بخاصة (طيب تيزيني قبل غيره).

- على الصعيد الاجتماعي، فالساحة المجتمعية السورية شهدت تصدعات ومواجهات في الصميم (في مدن الجزيرة السورية: القامشلي/قامشلو، الحسكة، عامودة، رأس العين، سري كانيه، المالكية ديركية... إلخ)، انقسم السكان على أنفسهم، ولم تخلُ المواجهات من عنف مستشر: إثني، طائفي، اجتماعي تاريخي المدى، مع فلتان أمني واضح بداية، لا يعرف ما إذا كان ذلك مخططاً له أم لا، ولكنه عكس بنية المؤسسة الأمنية وطبيعة علاقتها بالمجتمع من حولها.

الأشياء اكتسبت أسماء جديدة، وانفجر المكبوت، وحتى الخوف الذي ارتبط بالكابوس

الأمني المعتاد، انحسر كثيراً، حيث الاعتقالات، وعلى أسابيع طويلة، باتت مألوفة بدورها، وتمّ تشديد الرقابة على مؤسسات معينة (مقار أمنية خصوصاً) وجلب العسكر إلى المنطقة، بعد تعرض الكثير من المؤسسات الحكومية: الاقتصادية والثقافية والإدارية وغيرها للنهب والسلب والحرق بطرق مختلفة، طالت الاتهامات رموزاً معروفة، وأسماء مختلفة، وليس الكرد فقط، حيث اعتبروا المسؤولين عن كل ذلك، وصار بإمكان سماع: العربي والكردي بوصفهما المتضادين المتعاديين، في المنطقة، وما يسمى بـ (الداخل) لم يسلم من الآثار الوخيمة على خلفية الأحداث تلك، عدا تلك التي شهدت بدورها ما هو مماثل لها، بصور مختلفة (حلب، دمشق خصوصاً)، وبدت سورية في الوقت ذاك، على فوهة بركان، من جهة المصير الذي يمكن أن تؤول إليه، كون المشاهد المرئية البادية العنف، والتي طالت أكثر الرموز هيبة في الدولة (صور الرئيس الراحل وتماثيله في المحافظة، وعلم الدولة، والشعارات المتعلقة بالحزب ورموزه.. إلخ) والاحتقان الشارعي جسّد أقصى ما كان يمكن تصوره واستبعاد حصوله في آن، حتى بالنسبة لـ (أولي الأمر) وعلى أعلى المستويات، وكل ذلك كان الدافع الأكبر لما كان مخفياً أو شبهه، وهو الخاص بوجود الكرد في سورية، وحقيقة تواجدهم: قوة وعدداً معاً. يمكن الحديث عن صدمة السلطات المعنية بما جرى، وهول المفاجأة أو اللامتوقع، من خلال ردود الأفعال القوية، وما تخللتها من تحركات على أعلى المستويات من الجهتين، حيث يسهل الحديث كذلك، عن الحراك السياسي الإعلامي والثقافي الكردي داخلاً وخارجاً رغم الكثير من حالات الحصر والمنع، للحيلولة دون وصول الصورة الفعلية إلى الخارج، وابتزازها، أو تفعيلها على الضد من التوجه السياسي الأمني للدولة، كما في الضغوط اللافتة التي مورست على أجهزة الاتصال (الموبايل السوري)، عدا عن وضعه تحت المراقبة الشديدة، والمواقع الإنترنتية، التي تفنن الكثيرون من ذوي المهارة من الكرد في الوصول إلى المواقع هذه واستخدامها ساحات مواجهة ومنازعة ومنافسة رمزية وعقائدية داخلاً وخارجاً، خصوصاً المواقع الكردية التي لعبت دوراً كبيراً ومؤثراً في الوصل بين كرد الداخل والخارج، في تبادل المعلومات، وحتى إيصال أكثر من صوت كردي إلى أبعد مدى خارجياً، وحتى في إدارة المواجهة وكيفية التصدي لمضادات الأحداث، التي لم تألُ السلطات المعنية جهداً في محاصرتها)، وليس اعتراف الرئيس السوري بشار الأسد في مقابلته مع فضائية (الجزيرة) بتاريخ ١/٥ ـ ٢٠٠٤، بالكرد كقومية وكشعب، وجزء من النسيج السوري، ونفي الطابع المؤامراتي عما جرى، إلا سدرة المنتهى للقوى السياسية

والثقافية والاجتماعية الكردية التي اعتبرت اعترافه بمثابة الحلم المنشود، والقشة التي قصمت ظهر (بعير المتشددين) في سورية، وتخوينهم للكرد، ومحاولة النيل منهم بسبل مختلفة. إلّا أن المؤكد هنا هو أن الأحداث تلك صعّدت بالموضوع الكردي إلى الواجهة الإعلامية السورية والعربية وحتى الدولية، من خلال تنوع الأصوات المشاركة والمتداخلة التي تناولت ما جرى، ولكن لفتت الأذهان إلى الوجود الكردي سورياً، وإلى الموقع المؤثر لتواجد الكرد في الساحة السياسية، وأكثر من ذلك، إلى الفشل الذريع لسياسة التهميش لوجودهم، حيث الكم الكبير من المشاركين في الأحداث (من القامشلي حتى دمشق العاصمة) وأمام الملأ السوري والعربي والأجنبي، رغم أشكال الحصار الإعلامي المحلي المسيس ـ طبعاً ـ نوّه إلى ضرورة تدارك المتجاهل كردياً، وإيلاء الكرد، سواء كسوريين، وإن كان مئات ألوفهم، غير معترف بهم كمواطنين (أي دون جنسية سورية) لأسباب سياسية تماماً، أو في امتدادهم الجغرافي باتجاه الشمال (التركي) والشرق (العراقي والإيراني)، أهمية تتناسب وثقلهم الاعتباري تاريخياً. وحين أتحدث بالطريقة الاسترسالية هذه، التي قد توحي بنوع من (التواطؤ) مع الكردي داخلي، وهو المعتبر الجزء مقارنة بالكل الذي يشمل عموم السوريين، وعلى حساب السوري، الذي تتم تنحيته، إفصاحاً عن (عقدة الإثنية الاستعراضية) ومباهاة بها، فليس من باب إشهار كرديتي إطلاقاً والتشهير بسوريّتي البتة، إنما للذهاب بالمشكل إلى أقصى مدى، وهو الذي أبان أخيراً عن الوعي الكارثي الذي يتلبس كل ما هو معتبر فكراً أصلانياً سياسياً يخص التوضع الإثني في البلاد، ويمارس تكسيراً من الداخل لنظم علاقات تاريخية تسبق الوعي القوموي الموجه سلطوياً بالذات، وطرز علاقات اجتماعية، لما تزل أقرب إلى العرف القبلي الممكن تطويره، أو المؤسساتي الأولي، وليس تجسيراً لفجوات تاريخية لها إرثها القبلي الضاغط، وقد أدّت دوراً سلبياً في التبعيد بين المنتمين إلى المكان الواحد، وقد أتوا من أكثر من مكان جغرافي، ومثلوا أكثر من إثنية قاعدية (لها حضورها اللغوي والتاريخي). ولهذا بات مطلوباً التوقف عند مجريات الأحداث تلك، ليس بالاعتراض عليها، ومساءلتها قيمياً (إصدار فتاوى معينة، وبطلان مفعولها، فقط لأنها تتعرض مع ما هو سائد)، إنما بمقاربة (الأصول) التاريخية التي ترتد إليها، إذا أريد للبلد برمته تجاوز (عنق الزجاجة) نحو الخارج حقاً. لقد كشفت طريقة التعامل مع الأحداث، عن الطبيعة الذهنية لمالكي مصائر البلاد والعباد، من خلال تقييمها، إذ إن التركيز على ما حدث بوصفه جارياً تفعيله خارجياً (أيد خارجية) ولا بد من الالتفاف على المسببين (أعداء

الوطن) أوجد حالة تأزيم مضاعفة للأوضاع، وتصعيداً لها وبها، بدلاً من تداركها والتقريب بين وجهات نظر المعنيين بالأحداث، وإثبات وحدة (أصولهم) الوطنية، والتشديد ـ مسبقاً ـ على تسمية الحاصل باعتباره ضرب الجميع بالجميع، وضرورة محاسبة المتورطين في ذلك، وليس ممارسة تشريخ للمجتمع الذي هو مشروخ في العمق تاريخياً، وكذلك ممارسة نوع من الاستفراد بالكرد بوضعهم داخل دائرة تبغيضية، تخوينية، انشقاقية، وهذا ما لم يحصل في التاريخ السوري الحديث على الأقل، بقدر ما أن الكرد السوريين اعتبروا لدى الكثير من الشرائح منتهزي فرص، وأكثر تجاوباً مع تحركات النظام الحالي بالذات (كما في أحداث سبعينيات القرن الماضي)، وبدا الكردي عرضة لصنوف التبخيس القيمي والتركيز عليه من معارض جهات معينة، كانت سبباً لما حصل، وليس الدولة كحامل مؤسساتي، إلى (عاق وطني) بامتياز، لعبت وسائل الإعلام المحلية برموزها (من وزير الإعلام ونائبه) وانتهاء بقياديين وسواهم من المعنيين بالوضع الأمني في البلاد (من عماد فوزي شعيبي، وممثلي الأمن المبعوثين إلى منطقة الأحداث الأولى (الحسكة) إلى محافظ الحسكة ومن تحرك في ظله)، حيث عشت الأحداث هذه في الصميم وشاهدت تشعباتها: بالصوت والصورة، وبرزت قائمة الاتهامات ذات مرجعية تاريخية تليدة، وهي تجسد طبيعة النظام في المنطقة تاريخياً، وهو يتعامل مع أي خلل، لحظة الشعور بأنه المستهدف، وإن كان هو مبتدع الخلل؛ حيث عقدة التخوين، تنطلي قبل كل شيء، على عموم الشعب أولاً، إذا عبّر عن سخطه على ممارسة نظامية خاطئة، أو على قسم منه، إذا سمّى المسؤولين عما حدث في الجهاز الإيديولوجي للسلطة، والذي يضم مسيّري العنف وموجهيه ومفعّليه: أمنياً وعسكرياً، ويبدو الشعب كتلياً لا حياة فيه، إلّا من جهة من يسوسه، وكأنه لايبصر ولا يحسن السمع أو الإصغاء، ولا يستطيع فعل شيء، إلّا بحسبان سلطوي، ويعني ذلك، أن قيامه بفعل ما، يتم بتحريض خارجي، وكل ذلك يفصح عن (مواته) على الأقل، عن بور قوى الشعب. والمؤسف أن الكثيرين من المعتبرين رموزاً له في القاعدة: الكتاب الذي يعرّفون بأنفسهم ممثلين له، يقعون في الفخ السلطوي، حين يرددون العبارات (النازلة من فوق)، دون التفكير في عواقب تفكير كارثي كهذا، والذي يعني أن أي تغيير ممكن يتم سلطوياً. وأعتقد أن ما جرى كان يتجلى في الحيّز ذاته، مثلما أن الذي جرى في نهاية سبعينيات القرن الماضي، تم تصويره مؤامرة من الخارج، رغم وجود فارق في المستهدفين قاعدياً هنا (الأرضية كانت دينية إسلامية هناك، مع تنوع في المتحركين عليها، وأما الأرضية هنا فهي إثنية كردية)، وهنا يمكن تصور بؤس الوعي بالنسبة لمن يسعى إلى

الإحاطة بالأسباب والمسببات خارج إطار ما هو مسمى سلطوياً، الأمر الذي يكشف عن رهاب ذهني سائد بالمقابل.

إن ما يمكن الحديث عنه بدايةً، هو ذلك الغنى الإثنياتي في البلاد، عبر شبكة التنوعات اللغوية التي تصلح لإقامة أكثر من علاقة تاريخية، اجتماعية، سياسية، أمنية، تربوية، إبداعية، ثقافية، كمجموعة روافد تصب في نهر كبير، هو الوطن الواحد، شريطة وجود السلطة التي لا تقيم دولتها الذهنية المتصورة في (أولمبها) المتعالي، ومن النمط الشرقي الموصوف، وليس اليوناني قطعاً، وإنما تجذّرها داخل القطاعات الشعبية الإثنية نفسها، شعوراً منها بدنيويتها المتغيرة، وتغيرها بالذات، وتعبيراً عن مرجعيتها الدنيوية المتنوعة والمسماة في طابعها الإثني. سورية هكذا كانت تاريخياً، رغم وجود تعتيم جلي على التاريخ بوصفه تاريخ (سدنة الأولمب) المذكور، في أحادية أسمائهم وأصواتهم، وليس خلاف ذلك[٢٢]. فالحديث عن العرب في تنوعهم الديني والمذهبي وكذلك السريان والكرد، ليس حديث توليف تواريخ متعارضة متصارعة في الصميم، ما دامت الجغرافيا تشهد على ذلك، رغم الضغوط الممارسة والمنْصبّة على كيفية تغيير الطابع الديموغرافي لصالح إثنية دون أخرى، بإيعازات مستمرة وتخطيط مستمر من السلطة (عربياً طبعاً). إنه الحديث الذي يفصح عن الكثير من التناغم المتداول والمشهود له بين ما هو جغرافي وتاريخي. وهنا أتحدث عن الكرد بوصفهم مؤكدي نسبهم الجغرافي والتاريخي منذ أيام الميتانيين والحوريين في محيط الجزيرة، على الأقل، كما نسمى الآن، وفي إطار الدولة العربية الإسلامية، حتى قبل ظهور الأيوبيين في المنطقة[٢٣]، وفي ضوء الممارسات السياسية، وما مثلته السلطات المتعاقبة من قوى مؤثرة، من جهة انتماءاتها المذهبية والإثنية بصور مختلفة، يمكن تعقّب الحراك (الديموغرافي) بالذات، أعني كيفية توضّع السكان وطبيعته، وتقييم السلطة أخلاقياً إثر ذلك، في مناطق مختلفة، أو في منطقة محددة في العراق، أو في سورية، وخلال مرحلة تاريخية معينة، لمعرفة أبعاد أي قضية تثار هنا أو هناك، كما في الحديث عن وجود الكرد في الموصل مثلاً أو في كركوك، أو في الجزيرة السورية الآن، كون الذي جرى الرهان عليه، تم تاريخياً ووفق (نوطات) إعلامية عربية سائدة، وبرز الكرد، كما أعتقد، منزوعي الحيلة والوسيلة، إذ لم يظهروا في الواجهة الإعلامية الرسمية، على الأقل، لإبراز مدى صدقية السلطات المحلية، وكذلك يري النخر البنيوي في المعتبرة: مؤسسات مدنية[٢٤]. ويمكنني المضي قدماً في هذا المنحى، والاعتماد على أرقام ذات مرجعية تاريخية لا أعتقدها فاقدة الصدقية، لإبراز الطبيعة الأحادية

الفاقعة للنظام العربي المركب في العراق (في عهد صدام حسين خصوصاً) وفي سورية، من قبل متنفذين راهنوا على عروبة سورية وعربيتها جملة وتفصيلاً، وخططوا لها منذ أكثر من قرن، كما رأينا في كتاب محمد طلب هلال بشكل لافت. إلا أنني أسعى مجاهداً إلى كيفية التمركز في الداخل، وليس التحرك على الأطراف، فالذين أعنيهم، هم هؤلاء الذين يشكلون النسيج البشري السوري، وليس الكردي تخصيصاً، وفي الوقت نفسه أتحرك وفق إحداثيات ما جرى تاريخياً، إذ لا يعقل أن يجري الاهتمام العربي الرسمي والشعبي والشعبوي بالمقابل لما جرى في العراق، وتأثير ذلك في الشارع العربي: السياسي والعامي، بوصف العراق لدى هؤلاء العمق الاستراتيجي القومي لدى ذوي الميول القومية العربية المتشددة، وهو البوابة الشرقية للأمة العربية، لا بل البوابة الأكثر تأثيراً، كما لوحظ من خلال تنوع الاهتمامات في القمة والهرم العربيين، واعتبار كل من وما هو داخل العراق عربياً، أو منتسباً إلى خانة (العربية)، ويتم تجاهل الحضور الكردي الجغرافي في المنطقة، أي تجاهل تأثر الكرد في دول الجوار العراقي بمجريات الأحداث الدامية والمتسارعة، كونها محددة للكثير مما يعيشونه مصيرياً، حيث يستحيل الفصل بين مفهوم/عبارة (الأمة العربية) في جموع أقطارها، ومفهوم/عبارة (الأمة الكردية) في جموع تقسيماتها المتلاصقة. فالاستعمار المقسّم للمنطقة هناك عربياً، موجود هنا كردياً، مع فارق ملحوظ، وهو أن كردستان: الأرض والشعب، قسمت استعمارياً من الداخل الإقليمي والخارج الإمبريالي، ولهذا يستحيل تناول أي علاقة سياسية أو ثقافية أو أمنية بين الكرد والمنطقة الفرعية التي يقيمون فيها، خارج الدائرة الإقليمية والدولية، وهو قول يستمد صدقيته من الوقائع المؤرخة بالذات، وليس قراءة في سفْر سياسي تخيلي، ما دام أي حدث مهما بدا ضئيلاً، تشهده ساحة سياسية في الدول التي تقاسمت كردستاناً، يثير فضول ومخاوف الدول الأخرى، لحظة استشعار أنه ينبىء بصعود (النجم الكردي)، أعني بخطر مهدد للعمق الأمني المرسوم لها حديثاً خصوصاً، ولهذا فإن عمق الاهتمام الكردي في سورية بما جرى في العراق، كدوائر الماء الكبرى، يتداخل ويتقاطع مع عمق الاهتمام العربي عامة، والعربي السوري خاصة بمتحولات الأوضاع في العراق، ومن هنا، فإن الحديث عما يشغل الكرد هو امتداد وتوازٍ لما يشغل العرب هنا، لذا لا بد من مراعاة هذا التداخل (الحميمي) عند أي قراءة سياسية كردياً.

الأحداث المسماة، دفعت بذوي الاهتمام الثقافي والسياسي والإعلامي وسواهم، إلى تناول الموضوع من زوايا مختلفة، حيث برز البعد الأمني المسيس والديماغوجي، المحور

ويُمضون على ما يقرأون هنا، إمعاناً في تضليل الذات هذه التي تتجلى بمزيد من الهشاشة والنخر من الداخل من جهة ثانية، عندما يتحسسون من كل ما هو آت من (الغرب) وهو يتعرض لقضية داخلية (عربية) أو تمس (الشرق) بشكل عام (كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد نموذج جلي هنا) فكيف الحال، والمصدر أميركي!؟ إلّا أن طزاجة المكتوب ونفاذ (رائحته) المتعلقتين بضحية النظام العربي الديماغوجي، وكاتب النظام الأكثر إيغالاً في العمى الفكري هنا: الكردي، يحيلان المصدر إلى نص محتفى به فوراً، كما في حال (فهمي هويدي، محمد جمال باروت، نضال حمد، رفعت سيد أحمد، تركي علي الربيعو.. إلخ)[٢٥]، إلى درجة أن الأخير مثلاً اعتبر هيرش (دقيقاً في معلوماته)، والذي أعرفه عنه شخصياً، هو بعده الكلي عنه، وعدم معرفته للإنكليزية، أو لأي لغة أجنبية، ليذهب بالقول (المرجعي) مثل هذا المذهب، مفصحاً بذلك، عن حالة الخواف (بالمعنى النفسي) من الكردي بالذات، ومضخماً تلك الصورة العدائية المجسدة للكردي كما تعلنها كتاباته.

لم يتساءل أي من هؤلاء عن مصدر معلوماتُ هيرش، وما الذي ابتغاه هيرش هذا، من مادته تلك، وإلى أي درجة يمكن الذهاب معه، فيما دونه،كون المموّل المعلوماتي له هو جهاز الاستخبارات التركية، للتصعيد بالأزمة في العراق. خوفاً على مصالحها هناك، وتأليب الآخرين على كرد العراق، وفي الوقت الذي عبرت الدولة التركية ومنذ عهود طويلة عن مخاوفها من نشوء أي كيان كردي، وليس دولة كردية فقط[٢٦]، بدا للمراقب العادي، وليس المعني تماماً بما يجري بخصوص متحولات الوضع في العراق، ولوضع الكرد عموماً، مدى إصرار تركيا كنظام على ضرورة الالتفاف على أي متنفس كردي يشير إلى تميزه عن سواه،كون المقتطع من كردستان، والغالبية الكبرى من الكرد يخضعان لها[٢٧].

في ظل هذا الوضع تبدو الصورة الملتقطة سوداوية ومفزعة معاً، بل يبدو لي المثقف العربي من النوع المسمى أكثر إيغالاً في الإثم والوهم التاريخيين، من الكثيرين من أولي الأمر، لحظة تقصي الحقيقة التي تخص طبيعة العلاقات بين أنظمة المنطقة، عبر القاسم السياسي الأمني المشترك، والذين ينخرطون في تيار لعبتها الجارف، دفاعاً عن مفاهيم وشعارات، هو نفسه كثيراً ما ينتقدها النقد اللاذع، ويكشف عن سوء العاقبة إثر تجاهل أرضيتها السبخية كالوطن والمؤسسة والحرية.. إلخ. وهنا لا أقدم الكردي (الصورة

المحمضة عربياً) بوصفه (يوسف في حكايته مع أخوته)، بقدر ما أنطلق من مسلّمات المثقف العربي نفسه، والتي تقوم على مفاهيم وتصورات إنسانية، وجور السلطة العربية بامتياز، وكيف يعلو جدار التناقض الذاتي، بين فعله وقوله، لحظة الحديث عن الكردي المختلف عنه انتماء إثنياً وشريكه في تناول جرعات العسف السلطوي في محيطه الاجتماعي والتاريخي والقيمي المعروف، فثمة تبيان حالة تحدٍّ لصدقية النظام والمثقف معاً هنا.

إزاء المثار آنفاً، تبدو السخرية لافتة في وظيفتها النفسية، وفي الإفصاح عن جوانب حيث لا تتمكن الكتابة (الجادة) من الكشف عن المخبوء، وفي الوقت نفسه، تكون السخرية مشفوعة بضرب من شماتة التاريخ ومفارقاته، ومؤثرة رغم الألم الذي يتخللها، طالما أن الوهم التاريخي لا يعترف به بسهولة. وإذ أقول هذا، أستحضر ما كتبه محمد غانم عن الموضوع السالف الذكر بسخرية لاذعة، وهو يكتب أسماء (ضحاياه) ممن أشار إليهم على طريقته (طراونه، وخصاونه، وشبل.. إيلات، وعط. وان، والمس. فر) ليقول ثمئذ (تبين أن أفيال حملة أبرهة كانت كردية، ووحشي قاتل عم الرسول كان كردياً، والذين حاولوا قتل محمد كانوا كرداً، والذين سلموا البلد للمغول والتتار كانوا كرداً، والذين حملوا عربة غورو في دمشق بعد معركة ميسلون كانوا كرداً، والذين وقّعوا اتفاق أوسلو مع إسرائيل كانوا كرداً، والفلاشا تم تهريبهم من كردستان وليس من السودان، والذين فتحوا لإسرائيل في قطر كانوا كرداً..إلخ)[٢٨].

والتهمة الثانية تتداخل مع الأولى، وهي ارتباط الكرد بالخارج الغربي، الأميركي خصوصاً، وهي المفارقة الأكثر لفتاً للنظر، ليس لبداهة سماجتها وسذاجتها، وإنما لحالة العته التي تتلبس كل هؤلاء الذي يعرّفون بأنفسهم مثقفين من (الدرجة الأولى)، ومسيّري شؤون الثقافة النيّرة والخيّرة، وعرابي الكلمة المسموعة، استنهاضيين لا استعراضيين، إذ يبدو الغرب البعبع الذي ينال منهم، ويقشعر أرواحهم، وهم يتباهون لحظة التذكير به، في كتاباتهم، عبر أسماء نجومية، أو من خلال مستهلكاتهم اليومية، وتتجلى أميركا في الواجهة النفسية لهؤلاء، رغم كل (البذاءات) التي يتلفظونها، في ظل السياسيين من سدنة الإعلام العربي، وكهنة التنظير الأمني الثقافي العربي[٢٩]. ويبدو الكرد في المنحى المسمى أكثر من حالة طارئة، مأخوذين بهوس الاتصال بالغرب وبأميركا، حتى لو كان المدعي عليهم مثقفاً له حضوره الأكاديمي وصيته الثقافي من نوع

حليم بركات، وهو أستاذ جامعي عربي متأمرك، أو حتى لو كان مفكراً له رصيده الفكري العالمي غادرنا منذ فترة، أميركي الجنسية فلسطيني الأصل، يدرك عنف المأساة، وطغيان النظام الكلياني العربي، وهو إدوارد سعيد، ثم يأتي من يتحركون في ظل الظل السياسي العربي، ممن ذكرناهم، وسواهم كما في حال (مصطفى بكري، ومحمد مسفر، وعطوان... إلخ)[٣٠]. التاريخ يستباح هنا باسم الضليعين في تدوينه، والقيّمين على مجراه الضيق، كما يبدو. فالحديث عن الغرب و(مؤامرات) الغرب وفي الامتداد الأقصى للغرب حيث تبرز خطورة السيطرة الأميركية على العالم، خلل أو عبر الأدبيات السياسية والإعلامية العربية والإسلامية على صعد مختلفة، أشبه بحديث خرافة تماماً، إنه بالقدر الذي يتبلور مثيراً للسخرية وللتعليق الجانبي كونه يتناول عالماً متصوراً، يتنامى شديد الأهمية مرغوباً فيه، معتمداً عليه، مؤسساً لأكثر البنى المعتقدية والدعائية العربية تسويقاً شعبوياً وإسلاموياً، وهو في الزاوية المقابلة، يشكل الترجمان الأكثر أمانة وصدقية لأولي الأمر الذين يخيفون شعوبهم قاطبة بالمخاطر المذكورة، بينما هم في الصميم مأخوذون بفتنة الغرب، وجاذبية السلوك الأميركي، والنمط الأميركي في العيش الفاره. وحتى بالنسبة لمفاهيم عربية تليدة ذات خاصية تعبوية وسياسية، تبدو البراغماتيكية في نسختها الأميركية متخلفة عن الحراك العملي للمفاهيم تلك، فـ (الذي يتزوج أمي، أقول له يا عمّي) و(أنا وابن عمي ضد الغريب، وأنا وأخي ضد ابن عمي).. إلخ، تجسيد عملي لجوهر العلاقة المنشود التي يمكن أن تتوطد بين طرفين، وفي الوقت الذي تظهر فيه الأنظمة العربية بدون استثناء سباقة متسابقة لنيل شهادة حسن السلوك الأميركية، سواء عبر علاقات دبلوماسية رسمية، أو بشكل غير مباشر، عبر وسطاء، وبنوع من الاستحياء الفاقع، رغم المعرفة الكاملة لمنظمي العلاقات الثنائية هذه عربياً، يدركون تماماً، أن إسرائيل هي الحليف الأكثر تسمية واستراتيجية لأميركا في المنطقة، وأن الأخيرة تفصح بالقول والفعل عن ذلك، فما الذي يستثار هنا لحظة الحديث عن تبعية الكرد للغرب أو لأيد خارجية (أميركية خصوصاً)؟ حتى عندما يجري الحديث عن التضحية الأميركية بالكرد في العقود الزمنية المنصرمة (في سبعينيات القرن الماضي، أو عند التذكير بازدواجية السياسة الأميركية وقتذاك، إذ كانت تدعم السلطة العسكرية في تركيا لضرب الكرد، وتدعي أنها حامية الكرد في شمال العراق)، وهو حديث لا يخلو من طرافة وبؤس معاً. فالممكن قوله هنا مساءلةً هو: هل حقاً هؤلاء مع (الحقوق المشروعة للكرد)، أم أنهم يثيرون مثل هذا اللغط في سياق الممارسة المنطقية دون النظر في الممارسة

العملية؟ بشكل آخر: هل حقاً هم حريصون على الكرد بوصفهم الشعب المتناثر، أو المبعثر بين دول عدة، أم أنهم عاجزون عن رؤية الجانب الآخر والمعتم في مقولاتهم؟

الأحداث التي شهدتها المنطقة العربية، تقول خلاف ما هو مثار، سواء ما جرى ويجري في العراق، أو ما جرى في ظل الأحداث التي شهدتها سورية في آذار/مارس ٢٠٠٤. وليس التشديد على (عمالة) الكرد للخارج، وحتى مرتزقتهم، ومن قبَل كتاب بعيدين كلياً عن حقيقة ما جرى، وعن وضع الكرد في سورية، من جهة الحقوق، أو التجريد من الجنسية السورية، والتضييق عليهم، سوى التعبير الأمثل، عن وهم التصور والتفكير القوموي. نعم، يبدو أن السقوط المهين لصدام حسين، بدا حتى لأولئك الذين تخوفوا منه في المنطقة، وفي سورية بالذات، إنذاراً كارثياً بحصول ما هو غير مرغوب فيه، بالنسبة لتغير وضع الكرد مستقبلاً، فتجلت الصدامية خندقاً أمامياً وباسم عروبة منهارة شعبوياً، تمترس فيه الكثير من المراهنين على فاعلية العروبة تلك، دفاعاً عن جغرافيا هم أنفسهم جهلة جاهلون لحقيقتها التاريخية، وعاجزون عن متابعة إحداثياتها وكيف وضع الكرد في المنطقة، حيث يتضح ذلك من خلال الإحالات المرجعية السابقة، وبدا الآخر الكردي البديل الحيوي والأكثر عدائية مباشرة للذين تناولوه في سورية وخارجها.

وفي السياق هذا يمكن توزيع الذي تناولوا وضع الكرد عموماً وفي سورية خصوصاً، من خلال تصنيفات ثلاثة:

أ ـ أولئك الذين شددوا في ممارسة نقد الكرد، ليس بوصفهم مقلقي الأمن العربي ومساهمين في بلبلة الأوضاع العربية، وفي إضعاف ما يسمى بـ(الصف العربي) (إذا كان ذلك موجوداً بالفعل، أو شبه موجود بالفعل)، وفي زيادة الضغوط على العرب عبر أنظمتهم التي تجهر بحساسيتها القومية والعروبية، وفق إيقاع لا زال الكثير من الكتاب العرب يدوزنون مشاعرهم وبالتالي تصوراتهم ومقولاتهم القوماوية عليه، ربما تجاوباً مع ريح أنظمة معينة، دون معاينة الاتجاه الكارثي الذي يتحركون نحوه، كما في حال (مصطفى بكري، منذر موصلي، محمد سيد رصاص، الربيعو... إلخ)[٣١]. إن (حقنة) الصور والبلاغة الشعريتين، والتهويل الإعلامي، لما تزل مؤثرة في الوعي الشارعي العربي، ولكن وعياً كهذا هو الذي أوصل النظام العراقي بمراهنيه (من ذكرناهم وسواهم) إلى المصير المأسوي المعروف، وهو مصير لا يذكر من باب الشماتة، ثانية، وإنما للتعبير عن

المشهد الانتحاري اللافت للذين يصرون حتى الآن، على أن العروبة لا زالت بخير في من يسوسونها... إذاً، من هذا الباب يتم نقد الكرد، باعتبارهم (غرباء) عن الجغرافيا العربية، أو (غرباء سوريين)، وتغليب الوعي التاريخي المحروس على كل صور الوعي الأخرى: تاريخياً وجغرافياً، وضمناً ما يخص مفردة (كردستان).

ب ـ أولئك الذين يمكن اعتبارهم معتدلين في طروحاتهم وأفكارهم، وطريقة التعامل مع الوجود الكردي في المنطقة، حيث يتحرك الكرد داخل طروحاتهم وفي المتن، رغم كل التحفظ الذي يمكن إبداؤه عليها، فهم يعتبرون، طيفاً من الأطياف ـ أو طرفاً من الأطراف المشكّلة للمجتمع العربي أو السوري. وأحياناً يبدو الطرف الضاغط ولكن دون تجاهل خصوصية انتمائية معينة فيه،كما في حال (محمد السماك، حسين العودات، عبد الرزاق عيد، محمد جمال باروت، ياسين الحاج صالح، مازن بلال، أكرم البني.. إلخ)[٣٢]، مع الإشارة إلى عدم الثبات في رؤية مادة الموضوع، أو حتى تلمس ضغط آخر يشكله الكرد، من خلال متغيرات الأوضاع (عقب أحداث القامشلي الأخيرة)، إذ إن كثافة الحضور الكردي، وهبّته غير المنتظمة، وتفعيله الحدثي في الشارع العربي والسوري معاً، كل ذلك أعطى انطباعاً آخر بما يمكن قوله (أقول: انطباعاً، لأن المثار عربياً عما جرى، يستحيل اعتباره المبدأ الأخلاقي للكاتب أو المثقف، إلا في ضوء مستجدات أكثر قادمة، حيث لا يمكن اعتبار مادة أو مادتين أو أكثر تعبيراً صادقاً في كليته يعرّف بالمنحى المعتقدي له)، وعلى سبيل المثال، فإن ميشيل كيلو أفصح عن الكثير مما يفكر فيه إيجابياً إزاء الكرد وقضية الديموقراطية في سورية، في حلقة من حلقات (الاتجاه المعاكس) المعروفة، ولكنه في العديد من من مقالاته المنشورة تالياً، كما في مقاله (كم أمة يوجد في سورية؟)[٣٣]، كان مغايراً في طريقة تناوله للأحداث سلبياً حتى إزاء ما طرحه سابقاً في المنبر المذكور.

ج ـ أولئك أفصحوا عن الكثير مما في جعبتهم، وتناولوا موضوعة الكرد ووضعهم السياسي والاعتباري والأمني مباشرة، وبدا واضحاً رهانهم على ما هم فيه من تموضع قيمي: أخلاقي، ومن تحديد للخاصية السلوكية التي تعرف بهم في محيطهم وخارجه. إن (عبد الحسين شعبان، ومنذر الفضل، وعدنان حسين، وعلي بداي، ويوسف أبو الفوز، ومحمد تومه أبو الياس.. إلخ)[٣٤]، ويمكن المضي قدماً في ذكر أسماء أخرى كثيرة، تناولت الوضع الكردي عربياً وسورياً، حيث أفصحت متغيرات الأحداث في كل

من العراق وسورية بالذات، عن أن الاهتمام بالشأن الكردي مزدوج وظيفةً، إذ يتم ذلك من خلال معالجة الخلل البنيوي العام، وفي إيلاء الكرد أهمية خاصة، نظراً لأنهم يتجاوزون في امتداد فعلهم التاريخي حدود أي من الدولتين، بل إن الكثير من أوجه الاهتمام الثقافي والسياسي بالوضع الداخلي، كان بتأثير جلي من تنامي مضاعفات الأحداث (الآذارية)، حتى على صعيد تنوع الردود من جهة السلطة عبر ممثليها بالذات[٣٥].

بالوسع الإشارة هنا إلى نموذج يلخص الكثير مما كان يتردد هنا وهناك في الرواق السلطوي السوري، في مؤسسات ودوائر حكومية مختلفة كنوع من تجييش الوعي الشعبوي المبتذل بغية التصعيد بالحدث، وإبراز الخطر (الكردي) وضرورة معاضدة السلطات المعنية في قمع المشار إليهم، عبر مناسبات مختلفة (مؤتمرات، ندوات، تخصيص محاضرات موجهة.. إلخ)، وكل ذلك تحت لافتة شعار فاقع في الوسط المجتمعي المتداعي أصلاً، في حديث عضو القيادة القطرية سلامة ياسين، في مؤتمر الصيادلة السوريين، والمقام في مدينة اللاذقية (وتحديد المكان هنا ليس بالأمر السهل، كونه الأكثر بعداً عن مناطق انفجار الأحداث)، ومن بين ما قاله (صحيح أن الأكراد مجروحون، لكني الجريح لا يحمل العصا، ولقد كنا بصدد حل مشاكلهم، لكنهم للأسف لا يستأهلون ومن يعجبه هذا الواقع فليبق، ومن لا يعجبه فليرحل. لقد واجهناهم كما يتصرف القوي القادر. وللعلم، إن الكثير من دول العالم كانت مع أهل حماة، ورغم جناحهم العسكري، رأيتم ماذا فعلنا بهم. سنعمل هكذا مع الأكراد أيضاً، والاعتقالات مستمرة ضد هؤلاء الخونة)[٣٦].

في هذا النموذج الصارخ، لكم كنت أتمنى، أن يخفف عضو القيادة القطرية هذا، أن يخفف من غلوائه، وهو يخاطب جمعاً غفيراً من المؤتمرين وسواهم، ممن يدركون ما يجري دون الحاجة إلى من يوجههم، وهذه العقدة القاتلة المتأصلة في نفوس المتسيسين في السلطة، وفي القيادة القطرية خاصة، مع العلم، أن لا أحد منهم، قادر على التفوه بكلمة واحدة، دون المصادقة عليها من السلطة الأمنية في الدولة، ويعني هذا، أن التكلم بصيغة الجمع، تعبير عن المشاركة (وعلى قدم المساواة) في مواجهة الأحداث، ويبرز حديثه في الوقت نفسه، أنه بعيد عما يجري، فالخطاب في منتهى العنف، إنه أمني متشدد بامتياز، وينعكس سلباً ليس عليه فقط، وإنما على أعلى السلطات القيادية في

البلاد، من خلال بنية القول وغائيته الكارثيتين، كون أسلوب التحدي، الذي لا يفيد أصلاً في وضع كهذا، يفصح عن أزمة مستفحلة داخل القيادة، وتتمثل في رموز تقود البلاد نحو نهاية مأسوية عامة، ويعني ذلك أن أسلوباً كهذا يشكل لسان حال بعيد عن أي تواصل مع مجتمعه، في انخراطه مع جهاز سلطوي مسيَّر بالعنف، وهو في قوله المرعب بمناخه الاستئصالي، يذكرني تماماً برجالات الأمن السوريين الذي قدموا إلى المنطقة بالذات، واستخدموا في البداية الأسلوب نفسه في مخاطبة بعض رموز الكرد، عبر تشبيههم بأهل حماة (وهو تاريخ لا يشرِّف بالنسبة للسلطة قبل كل شيء، حين تذكّر بما يجب نسيانه، ولأن الكرد غير أهل حماة، ليس من باب التفضيل أبداً، وإنما من جهة العلاقة مع الدولة وفي مؤسساتها، وطبيعة انتمائهم، ووضعهم الاجتماعي والسياسي)، وهو تشبيه يشي بالتفكير الجهنمي لرموز سلطة، تستثيرها مشاهد العنف والدماء المسفوكة، وكم الأفواه، وليس الحرص على الأمن المجتمعي بوصفها امتداداً له وليس العكس، وكذلك فإن أمثال ياسين يذكرونني بتصرفات رموز السلطة التركية في إدارة الأزمة سواء في كيفية استئصال الأرمن، في بداية القرن العشريني المنصرم، أو كيفية النيل من الكرد في الثلث الأول منه، وهي طريقة تري الجانب المظلم من التفكير المعتمد سلطوياً، والمتهور تماماً بسبب ذلك، إذ يشكل تهديداً للدولة ككيان مؤسساتي وبنية علاقات مجتمعية، وأجهزة حكومية متداخلة، وللقائمين عليها مباشرة، مع تجاهل كلي لأي رد فعل ممكن الحصول بسبب مواقف رهيبة كتلك.

وتفصح قائمة الكتابات التي تعرضت لبنية السياسة السورية بشكل عام، وللمعنيين بها خصوصاً على خلفية ما جرى، عن الكم الكبير والخطير من المآزق السلطوية، وهي بنيوية، وعن التحديات التي تواجهها فعلياً داخلاً وخارجاً، وكذلك، فهي تبرز طبيعة التعامل مع الأحداث في تهويليتها وبؤس شعاريتها، وحتى استهتارها بوعي العامة والخاصة معاً، كما في كتابات (جهاد نصر، محمد غانم، عدنان حسين، يوسف أبو الفوز، ماهر شرف الدين، نزار نيوف، صبحي حديدي، عمر هلال... إلخ). وفي هذا المنحى، وفي ضوء تفجر الأحداث، يكتب غانم ما هو متفجع وبطريقة صارخة (إنهم يذبحون الكرد)[٣٧]، معلناً عن أنه (عربي ولا فخر) مستهجناً ما يجري بحق (أخوته الأكراد). أما عمر هلال فيعترف بعربيته، بعكس ما يذهب إليه غانم، كما يسميه، حيث يكتب في (هذا هو رأيي) عما جرى، إذ يرى تناقضاً جلياً بين أن يكون مع الفلسطيني في نيل حقوقه، ومن ضمنها (حق تقرير المصير، والعكس مع الأكراد..)[٣٨].

ويمضي علي بداي في معاينة الأحداث، ساخراً مما جرى، وهو يكتب (الخنجر الكردي في خاصرة الأمة العربية) ومن بين ما كتب (وآخر اكتشافات العقل العربي هؤلاء الأكراد: رمح في خاصرة الأمة العربية). ومن ثم (كان بإمكان الكرد تحويل بغداد والموصل والبصرة ومدن عديدة أخرى إلى جهنم في فترة حكم عارف حين كان القصر الجمهوري ذاته قابلاً للاحتلال من قبل عشرة ضباط، ولم يفعلوا... وحين كان صدام حسين يختبىء كالجرذ من قصف طائرات أميركا التي أتي بها على العراق عام ١٩٩١، ومن غضب المنتفضين العراقيين، سيطر الكورد على محطات الطاقة الكهربائية وسدود دوكان ودربنديخان التي تغذي العراق كله بالطاقة، لم يفجروها، كما يتصرف قطعان بن لادن والزرقاوي وصدام حسين الآن...)[٣٩]، والأمثلة أكثر من أن تحصى، حيث المقصد ليس التصعيد بالأحداث، أو تأليب هذا الطرف على آخر، وإنما هو في كيفية تناول ما جرى، وقبل كل شيء تناول الموضوع الكردي، ليس بوصفه موضوعاً حدثياً، بقدر ما تفرضه الجغرافيا قبل التاريخ، وأن الأكثر ذكاء من المعنيين به، هو الأكثر وعياً بدرس التاريخ، في تغيير طبيعة التعامل مع الكرد، كون التاريخ منذ مئات السنين، كشف عن عقم كل الطرق (ومنها اتباع طرق الإبادة الجماعية، والتشتيت القومي، والصهر القومي، والتبخيس القيمي بحقهم) تلك التي تعتمد هنا وهناك في التعامل معهم.

ولعل المتتبع لتلك المقالات والدراسات التي نشرها كتاب كرد باللغة العربية، عبر مواقع إنترنتية (وخصوصاً عفرين نت)، منذ اللحظات الأولى للأحداث وفي خضمها الملتهب، كما في حال (ابراهيم اليوسف، مشعل التمو، كوني سبي، طارق حمو، ابراهيم محمود، أحمد حيدر، مسعود عكو... إلخ)[٤٠]، ومن ثم تتالت الدراسات والتحليلات من باب التصدي لجوهر الأحداث، وأبعادها الكارثية عربياً وكردياً، لكتاب كثر من الكرد (صلاح بدر الدين، جان كورد السياسيان الكرديان، فاروق مصطفى، شيار زاخوي، بشار العيسى، خالد عيسى، محيي الدين عيسو، مروان علي، فؤاد طاهر صادق، قادركو، رضوان باديني، طارق حمو، عبد الباقي الحسيني، لافا خالد، هفال نيو.. إلخ) حيث تنوعت المواقع الكردية الإنترنتية، تلك اهتمت بما جرى (عفرين، قامشلو، عامودي، تيريز)، عدا مواقع أخرى نشرت الكثير من هذه المواد المختلفة والمتفاوتة الجودة والاتجاهات المعتقدية والكتابية (إيلاف، كلنا شركاء، الحوار المتمدن رزكار... إلخ)، حيث يمكن أي باحث في أدبيات الأحداث تلك، الرجوع إلى أرشيفاتها ودراستها

على أكثر من صعيد، في طبيعة توجهاتها، ومواقعها الأيديولوجية، وتداخلها مع تلك التي وضعها كتاب عرب.

أنفاق وآفاق

بغض النظر عن الكم الكبير من الكتابات التي تناولت الوضع الإثني للكرد، فإن الطبيعة المعقدة للعلاقات الكردية ـ العربية، وبالعكس، تجلت، من خلال ما أثير عبر الكتابات تلك، وفي الوقت نفسه، عن (جبل) الأوهام، الذي يكتم أنفاس الكثيرين من الكتاب العرب، الذين لا يجرؤون على التعبير عما يجري أمام أعينهم، وعن جدار الخوف الذي يمنعهم من تلمس حقيقة الأوضاع، حتى على الصعيد المحلي، وكذلك، عن المسافة النفسية الهائلة التي تمتد بين الكثير من الكتاب الكرد داخل سورية وخارجها، والنظام القائم، والذين تحدثوا باسمه: سياسيين وسواهم من المثقفين، من مستويات شتى. إلا أن الأهم، هو ما كشفت عنه الأحداث، رغم كل القرارات (التعسفية بالفعل) التي صدرت من أعلى السلطات القيادية في البلاد (بعثياً)، كما القانون المتمثل بحظر نشاط الأحزاب الكردية، في نهاية الشهر السادس من عام ٢٠٠٤، عدا المضايقات المستمرة والمتصاعدة ضد الكرد، سواء أكانوا طلاب جامعة، وقد جرى فصل الكثير منهم، وفي كليات ومعاهد مختلفة، بحجة المشاركة في مظاهرات ضد النظام، والتلويح بأعلام أجنبية (أميركية خصوصاً)، وموظفين في دوائر مختلفة، باستعمال العنف المتنوع، وحتى في ملاحقة ذوي الطلاب والتلاميذ، ومنهم من قضى في السجون تحت التعذيب، وتعرضوا لتشوهات جسدية مزمنة، والذين اتخذت بحقهم عقوبات ومخالفات جزائية تعسفية... إلخ (وكل هذه المعلومات منشورة في مواقع إنترنتية كردية (عفرين، خصوصاً)، دون التدقيق في مدبري ومرتكبي الأحداث، وكيفية تفعيلها، وأسباب ذلك، ومحاولة استثمار ما جرى لصالح الذين أرادوا الإيقاع بالنظام نفسه.

قد أكون متشدداً في ما ذهبت إليه، لكن هل أكون متطرفاً إذ تحدثت عن الكثير من المغيبات في الساحة السياسية العربية المحلية والسورية، وكيفية العمل بها؟ في الوقت الذي أحرص كل الحرص (هل أمارس ادعاء هنا؟) على عمق الصلات المجتمعية في سورية وغير سورية (العراق قبل كل شيء)، ولكن عبر الانهمام بواقع الكرد كواقع مصيري، تاريخي وجغرافي، لا يمكن تجاهله، سواء بتهميش الكرد، أو بإبقاء مئات

ألوفهم مجردين من الجنسية السورية التي يستحقونها منذ أكثر من خمسين عاماً على الأقل، أو بالتشكيك المستمر فيهم. حيث الخاسر الأكبر هنا يكون الوطن، كما قال عبد الرزاق عيد ذات يوم، وأضيف بالمقابل، أن العرب هم الأكثر تعرضاً للخسارة، إذا روعي الحضور الكردي في دول الجوار،، أعني حرفياً في وطنهم الذي يشددون عليه، أي: كردستان. أي بوصفهم كرداً لا أكراداً، والفارق كبير وواضح، بين أن يكونوا تجمعاً أقوامياً، وأن يكونوا قومية، لم يفلح التاريخ الرسمي كثيراً في تسميتهم هكذا. وكما نوهت سابقاً فإن معضلة النظام العربي ذي الطابع القومجي (وأشدد على هذه الصفة البراغماتيكية في نسختها العربية التليدة)، تتجلى في محاولة توسيع حدوده الرمزية، لتعميق وتجذير صلاحياته أو نفوذه، وتعمية الذين يجري تمثيلهم عن قرب، كما في تجاوز الحدود القطرية، وهي واقعاً أكثر من قطرية (طائفية، متمذهبة، تحزبية ضيقة)، احترابية داخلاً وخارجاً (يمكن الرجوع حول ذلك إلى مختلف الأدبيات السياسية التي يعنى بنشرها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، خلال ربع القرن المنصرم)، واعتماد سياسة التحالفات والحقن (العشائرية والمساوماتية) فعلاً، والالتفاف على الحليف السياسي والمتسيس، قبل الخصم غالباً، كون السلطة في الأدبيات العربية المتداولة لا نسبَ محدداً لها، ولامرجعية أخلاقية يمكن الاحتكام إليها، بوصفها منزوعة الأب القانوني الدولتي (سلطة زنوية حرفياً)، طالما أنها منذ لحظة تشكلها، تخطط مسبقاً وتفكّر في كيفية الاستفراد بالكرسي المقعر الدوار، وإبعاد المتحالفين، أو إبقائهم دون مستوى رجل الكرسي، وعملية تفتيت أو تذرير المجتمع (العشائري نفسه)، وتركيبه وتفصيله، تعتبر المفصل الحركي للنظام، وتبقى مفاهيم عالقة نافقة، كالأمة والقومية والشعب، ما دامت السلطة المذكورة، تراوغ حتى في مبادئها، تحقيقاً لنسقية جماهيرية شعبوية مميتة (شخص منسوخ منه ٢٥٠ مليون عربي) بحسب التعبير البليغ لـ حسن العلوي[٤١]، ولهذا فإن إصرار كتاب أو مثقفين عرب لهم حضورهم الإعلامي على ضرورة الإصلاح الشامل قبل فوات الأوان، وضمناً ضرورة الاعتراف بالكرد كقومية، حيث يوجدون، هو من باب النفير الثقافي لصالح الأنظمة العربية المخادعة لأبديتها الموهومة قبل سواها. فأميركا قادمة، كما أكد ذلك محمد حسنين هيكل[٤٢]، ويفصح هذا عن مدى جنوح الأنظمة المعنية، وما أكثرها! عن جادة الصواب: حضارة وقيماً ديموقراطية وطريقة إدارة للسلطة، وتقييماً للشعوب، وتقاسم ثروات، ولعل ذلك نتلمسه في الكثير من الأصوات الداعية إلى تغيير بنيوي في سورية: سلطة ونظاماً ومؤسسات،

في بيانات وغيرها، تتتالى هنا وهناك[٤٣].

ليس الكرد خارج هذا/ذاك المعمعان السياسي القيمي المجتمعي، وإن سعوا إلى التمايز رغبة مشروعة في التساوي حقوقاً مع الآخرين ممن يشاركونهم الحياة اليومية في الحي والشارع والسوق والمؤسسة، إنما هم داخله، وتبقى السلطة المعنية، هي حالة التحدي التاريخي والمصيري لذاتها أو لوجودها وحقيقة ما تمثله فعلياً، في تأكيد ما إذا كان بإمكانها التأسيس لعلاقات جديدة، حيث تبرز صورة مغايرة، غير نمطية، للكردي، كما عهدناها سابقاً، إنما هي صورة الكردي: كائن الجغرافيا والتاريخ معاً، الوجه الآخر للعربي، أو بدقة أكثر: رهانه في استمراريته إزاءه أو جواره: حقوقاً وواجبات.

الهوامش

(١) سعيد، إدوارد: **الثقافة والإمبريالية**، المصدر المذكور، ص٧٨.

(٢) دولوز، جيل ـ غتاري، فليكس: **ما هي الفلسفة؟** ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، بيروت، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٣٩.

(٣) الرباط، ناصر: **ثقافة البناء وبناء الثقافة**، منشورات الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٠٦.

(٤) لا أدل على ذلك، من ذلك التعايش الذي يتم في الحي الواحد، والعمارة الواحدة أحياناً، بين الكردي والعربي، وبالعكس، منذ مئات السنين، وفي الكتابة، التي يبدو لهم الوطني والاجتماعي والانساني واحداً بينهما، وفي مجال اللغة ذاتها (العربية) التي يتقنها الكثير من الكرد، وقد برزوا بها، والأمثلة أكثر من أن تحصى، لهذا تبدو المسألة بحاجة إلى تناول الموضوع من الداخل، وليس من الخارج، بإثارة شبهات، تزيدها تعقيداً.

(٥) هلال، الملازم الأول: محمد طلب: **دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية الاجتماعية السياسية**، كتاب مصور، الطبعة الأولى تعود إلى بداية ستينيات القرن المنصرم (١٦٠ ص من القطع المتوسط).

(٦) ليس بالإمكان ذكر أمثلة محددة، فالكتاب في مجمله يتضمن فقرات من النوع المذكور، ولكن انظر ص: ٤ ـ ١٤ ـ ٢٠ ـ ٢٤ ـ ٣٨ ـ ٤٠ ـ ٤٦ ـ ٤٨ ـ ٨٢ ـ ١٣١ ـ ١٣٩.. إلخ.

(٧) أحيل القارئ إلى زبير سلطان، في مصدره المذكور، ص ١٥١.

(٨) حول مناقشة ما كتبه سهيل زكار، ينظر ما كتبه عبد الحميد درويش في: **لمحة تاريخية عن أكراد الجزيرة**، ط أولى، ١٩٩٦.

(٩) من باب المفارقة التاريخية، يذكر أن ما بدأ به هلال في كتابه المذكور، يمكن إيجاد الأصل المعتقدي له، في نص رسالة الكردي وليس غيره محمد كرد علي إلى رئيس دولة سورية المعظم، في ١٨ت١، ١٩٣١، عندما كان وزيراً للمعارف، أثناء جولته التفتيشية في ألوية الإسكندرونة والفرات والجزيرة وغيرها. وهي واردة في (مذكراته) الجزء الثاني، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٨، ص٤٣٦ ـ٤٤٢، وهو يذكرنا بضياء ألب الكردي، المنظّر المعروف للقومية التركية الحديثة، بعكس إسماعيل بيشكجي التركي الذي نذر نفسه دفاعاً عن الكرد وقضيتهم.

(١٠) انظر الدكتور حليم بركات: **حرب الخليج ـ خطوط في الرمل والزمن: يوميات من جوف الآلة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١،١٩٩٢، ص ١٢٠ ـ٢٢٥.

(١١) انظر الدكتور عبد الإله بلقزيز: **العنف والديمقراطية**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

(١٢) انظر كمال عبد اللطيف: **المغرب وأزمة الخليج**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص١٥٠.

(١٣) بلقزيز، عبد الإله: **حرب الخليج والنظام الدولي الجديد: الوطن العربي إلى أين؟**، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ٧٩ ـ٨٠، وللنقد، يراجع هنا عبد الرزاق عيد: **هل سقوط نظام البعث في العراق خسارة؟** مناقشة لعبد الإله بلقزيز، عفرين، ٥/١٢ ـ٢٠٠٤.

(١٤) انظر مقاله في كتاب كمال عبد اللطيف المذكور، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(١٥) هكذا يكون الكثير من أصحاب المشاريع الفكرية في مآلاتهم البحثية، حين يقتربون من الواقع، ليخندقوا

أفكارهم في أشخاص اعتباريين، ليسوا في مستوى الاعتبار، إلا وفق تقديرات أخرى، تجسد البنية الذهنية الكالحة، والعنف المسرطن الكامن في واعية المثقف العربي، كما في حال الجابري، وبلقزيز، وصفدي، في السياق القوموي، بعيداً عن الواقع المعاش، حيث المغرب من بين الدول العربية المغاربية خصوصاً الأكثر تودداً لإسرائيل، ويشهد انقسامات وتصدعات، على الصعيد الإثني (العنف الممارس ضد البربر أهل البلاد الأصلانيين). وفي هذه الحالة، أليس جائراً طلب الوسيلة الناجعة لمحاسبة طاغية شعب، دون تحديد الاسم، فالأسماء كثيرة، بينما يترك طاغية فكر ما، ومداح للطاغية، وزكيّ له تاريخياً، بوصفه يهيىء لأكثر من طاغية، ويشرعن له، ويفرّخه كذلك (ليس بلقزيز القوموي العروبوي خارج بلاده فقط هو الأول والأخير هنا)، وأذكر هنا أننا في الملتقى الثقافي الكردي ـ العربي المنعقد في (أربيل:كردستان العراق) ما بين ١٧ ـ٢٠/٩ ـ٢٠٠٤، والذي أثار سخط الكثيرين في مجتمعنا من (المتصدمين أو الصداميين) بعكس مهرجانات (مهزلانات) المربد الصدامية سابقاً تماماً، أذكر أن الدكتورة بلقيس جواد أستاذة العلوم السياسية في جامعة بغداد، والتي شاركت في نشاطات الملتقى، وهي عراقية وعربية أماً وأباً، أفصحت لي عن الكثير من همومها، وكذلك عن سخطها إزاء كتاب كانوا دون طروحاتهم الفكرية والتنويرية، صداميين بصفاقة مشهودة، كما في حال محمد عابد الجابري، وهذا ينطبق على رموز في الأدب عريقين، كما في حال زكريا تامر في موقفه من أحداث العراق، منذ البداية، وقضية العراق، انظر مثلاً فاروق صبري: «زكريا تامر نموذجاً»، عفرين، ١٣/١ ـ٢٠٠٤، ومشعل التمو: «صدقية الباحث عن الحق في نفيه حق الآخرين»، عفرين ١٩/٥ ـ٢٠٠٤.

(١٦) الريس، رياض نجيب: **الجاني والضحية مصادرة الإسلام والعروبة**، منشورات الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٣٩.

(١٧) صبحي، محيي الدين: **الأمة المشلولة ـ تشريح الانحطاط العربي**، منشورات الريس، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص.

(١٨) خوري، نبيل: **آخر النهار**، منشورات الريس، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص ١٩.

(١٩) دانيال، يوحنا: محاكمة صدام معلم الجمال البعثي، **صحيفة النهار**، بيروت ٢٥/٧ ـ ٢٠٠٤.

(٢٠) انظر مقاله: عينا صدام ويده، **صحيفة السفير**، بيروت، ٩/٧ ـ ٢٠٠٤.

(٢١) انظر: **تصدع المشرق العربي: السلام الدامي في العراق وفلسطين**، لـحازم صاغية، صالح بشير، منشورات الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٤. ص١٦٧.

(٢٢) مجدداً أشير إلى أهمية قراءة كتاب (**الهاجريون**) السالف الذكر، لتنوير ما تقدم، الفصول ٧ ـ ١٠ ـ ١١ خصوصاً.

(٢٣) انظر مثلاً محسن سيدا: هجرتا الكرد بين ذاكرة النص والمكان (أكراد بلاد الشام)، **موقع تيريز الكردي**؛ وكذلك شيركو سروجي: مناطق الأكراد السوريين: الذكرى الـ٣٠ لزرع المستوطنين العرب، **النهار**، قضايا النهار، ٢٣/٦ ـ ٢٠٠٤؛ وبشار العيسى: تأملات المفكر التركي إسماعيل بيشكجي في عنصرية النخب العربية السورية الديمقراطية عن الحقيقة الكردية، **الحوار المتمدن**، ٢٢/٧ ـ ٢٠٠٤، وخالد عيسى: **في برمجة الاضطهاد ضد الأكراد في سورية**، عفرين، مثلاً٩/٩ ـ ٢٠٠٤، وكذلك (الجذور التاريخية للأكراد في سورية) ست حلقات، عفرين بدءاً من ٢/١٠ ـ ٢٠٠٤ .... إلخ..

(٢٤) لتتبع العلاقة بين ما هو ديموغرافي وسياسي، انظر جلال الطالباني: **حول القضية الكردية في العراق**، ت٢، ١٩٨٨، دون تحديد دار النشر ومكان الطبع؛ وكذلك فؤاد طاهر صادق: كردستان والوطن

العربي، موقع قامشلو الكردي، ٦/٢٧ ـ ٢٠٠٤؛ وسروجي، في مقاله السالف الذكر، والتداخل السلطوي بينهما.

(٢٥) انظر حول ذلك حسين العودات: **الأكراد بين الفرصة التاريخية والخطأ التاريخي**، عفرين، ١/٢٨ ـ ٢٠٠٤؛ وفهمي هويدي: «قدر الأكراد في اختيارهم بين السيئ والأسوأ»، موقع قامشلو، ٧/١٥ ـ ٢٠٠٤، ومحمد جمال باروت: «من ينقذ الشعب الكردي من هذه العلاقة الخطرة؟»، موقع قامشلو، ٦/١٣ ـ ٢٠٠٤؛ ونضال حمد: «نحن والأكراد»، موقع الحوار المتمدن، ٧/٢ ـ ٢٠٠٤؛ ورفعت سيد أحمد: «الموساد حين يتغلغل»، **صحيفة الثورة السورية**، ٧/٨ ـ ٢٠٠٤؛ والربيعو: «في النهج الذي سنه شحاذ السليمانية»، موقع قامشلو، ٢٠٠٤/٦/٢٨؛ والدكتور عصام نعمان: «نحو تكريد الصراع ضد إيران وتركيا وسورية»، موقع قامشلو، ٢٠٠٤/٦/٢٦... إلخ.

(٢٦) انظر للتوضيح، فاروق حجي مصطفى: «الأكراد والموساد والعلاقة مع العرب»، **السفير**، ٧،٨ ـ ٢٠٠٤؛ وكذلك: «أين يوجد الإسرائيليون في كردستان؟» **النهار**، ٢٠٠٤/٧/٢٣؛ وانظر أيضاً سامي شورش: «العلاقات الكردية الاسرائيلية: حقائق هي أم مزاعم؟»، موقع قامشلو، ٢٠٠٤/٧/٤؛ وينظر في السياق نفسه محمد غانم: «قليلاً من التوازن يا رفيقة بثينة شعبان»، موقع الحوار المتمدن٢٠٠٤/٧/١٢؛ وإبراهيم اليوسف: «الأكراد وفزاعة الأسرلة»، الحوار المتمدن ٢٨ ـ ٢٠٠٤/٧/٣١ و: «أكذوبة أسرلة الأكراد»، عفرين، ثلاث حلقات، الشهر التاسع، ٢٠٠٤؛ وزهير كاظم حبيب: «كردستان وإسرائيل»، الحوار المتمدن، ٩/٣٠ ـ ٢٠٠٤... إلخ.

(٢٧) انظر حول ذلك محمد نور الدين: **تركيا في الزمن المتحول ـ قلق الهوية وصراع الخيارات**، منشورات الريس، بيروت، ط١، ١٩٩٧، القسم الثالث، أما القسم الخامس، فيخص دور اليهود في تركيا؛ وكذلك كتابه: **حجاب وحراب ـ الكمالية وأزمة الهوية في تركيا**، منشورات الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠١، القسم الثاني، أما القسم الأول فمهم بدوره، كونه يركز على الحضور الإسرائيلي تركياً.

(٢٨) غانم، محمد: «سيمور هيرش ونيويوركر يكشفان عمالة الأكراد عبر التاريخ»، موقع قامشلو، ٧/١٣/ ٢٠٠٤.

(٢٩) انظر حول ذلك، ما كتبه إدوارد سعيد، بوضوح، في: **الثقافة والإمبريالية**، المصدر المذكور، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٣٠) أشدد هنا خصوصاً على مصطفى بكري والمحاضرة التي ألقاها في مدينة حلب السورية، بتاريخ ٦/٢١/ ٢٠٠٤، وهو يشن هجومه المعروف به على الكرد، ويسمي المعارضة السورية بالمرتزقة، وهو مصري. وعماد فوزي شعيبي المتماهي مع الحراك البراغماتيكي للسلطة، الجاري خلفها، في تصريحاته وكتاباته المختلفة، بخصوص الذين يقفون الموقف النقدي منها. أما محمد مسفر وعطوان، فلا يحتاجان إلى التعريف بهما، في مواقفهما الممالئة لنظام صدام المنهار، والأنظمة المشابهة له في المنطقة، وينطبق هذا على كل الذين ذكرناهم في السياق المذكور.

(٣١) حول ذلك، راجع مصطفى بكري، في مصدره المذكور، ومنذر موصلي في (قراءة متأنية للوضع الداخلي في سورية العربية وخطوات الاصلاح والأحداث الدموية وتحرض الخارج) في **صحيفة المحرر** ٢٠٠٤/٧/١، حيث العنوان نفسه يشي بالتهويل والمعتقد المرعب عند الكاتب، ورصاص، في (الأكراد والمعارضة السورية)، الحوار المتمدن، ٢٠٠٤/٧/١٨؛ والربيعو، في (طوبى للغرباء الأكراد السوريين) في **النهار**، ٢٠٠٤/٦/٢٣؛ وانظر قائمة المقالات التي تشكل ردوداً على هؤلاء وغيرهم، في المنحى نفسه،

ومناقشة، لكل من (إبراهيم اليوسف، مشعل التمو، بشار العيسى، جلال محمد، جهاد نصرة، إبراهيم محمود... إلخ) في المواقع الإنترنتية الكردية خصوصاً (عفرين، قامشلو، عامودا.. إلخ)، وغير الكردية (الحوار المتمدن، أخبار الشرق، كلنا شركاء، إيلاف.. إلخ).

(٣٢) انظر حول ذلك محمد السماك، في (البوابة الكردية للشرق الأوسط)، **موقع قامشلو، ٢٠٠٤/٦/١٨**، وحسين العودات، في (الحوار مع الأكراد السوريين)، موقع قامشلو، ٢٠٠٤/٦/١٨، وعبد الرزاق عيد، في (مشكلة الأكراد: الخاسر الوحيد هو الوطن)، موقع عفرين، ٢٠٠٤/٤/٢٤، ومحمد جمال باروت، في (قلق المصير الكردي)، موقع قامشلو، ٢٠٠٤/٦/١٨، وياسين الحاج صالح، في (إعادة هيكلة الوعي القومي الكردي) صحيفة **السفير**، ٢٠٠٤/٧/١٧، (وهو المقال الذي لا يخفي وصائيته من الخارج تماماً، دون مراعاة ما يعنيه الآخر: الكردي، لكأنه لم يستشعر وطأة العنف ونوعيته، وهو في السجن، وقد أمضى أكثر من خمسة عشر عاماً فيه، وهو يزاوج بسهولة لافتة بين الحرص على الكردي ابن البلد وتمثيله دون مراجعته)، و(المثقفون وقضية امتهان الانسان) **النهار**، ٢٠٠٤/٦/٢٠، وهو مقال أكثر دقة، لأنه يتركز على (الداخل) في عمومه، في نقد المثقفين والكتاب الذين (خانوا) ما نذروا أنفسهم للكتابة من أجله، والنقد هنا يطاله، من خلال المقال الأول، في تقزيمه ما هو تاريخي في المنحى المذكور، ومازن بلال، في (الأكراد، هل هناك رؤية مستجدة؟) الحوار المتمدن، ٢٠٠٤/٧/٢٥، وأكرم البني، في (لماذا يصمم بعض السلطة السورية على وقف الحراك المدني والسياسي المحدود؟) **النهار**، ٢٠٠٤/٧/٨، و(رؤية عربية للقضية الكردية) مداخلة قرئت في (الملتقى الثقافي الكردي - العربي) أربيل، ١٧/ ٢٠٠٤... إلخ. وجهاد نصره: (متعة الحرية في كردستان العراق)، عفرين، ٢٠٠٤/١٠/٣.

(٣٣) نشر في **النهار**، بتاريخ ٢٠٠٤/٧/١٦.

(٣٤) انظر عبد الحسين شعبان، في (جدلية العلاقات العربية الكردية.. تهديدات وتحديات)، مداخلة قرئت في الملتقى المذكور، في التاريخ نفسه؛ ومنذر الفضل، في (مستقبل العلاقات العربية الكردية... العراق نموذجاً)، ورقة عمل اعتمدت في الملتقى نفسه، وقرئت في التاريخ ذاته، وعدنان حسين، في (عراق القومجية والأصوليين المتعصبين) **الشرق الأوسط**، ٨/٢٥/- ٢٠٠٤، وعلي بداي، في (الخنجر الكردي في خاصرة الأمة العربية) الحوار المتمدن، ٨/٥ - ٢٠٠٤، ويوسف أبو الفوز، في (كيف تكون كردياً وأنت من قبائل العرب؟) الحوار المتمدن، ٢٠٠٤/٧/٢٦، ونزار نيوف، في (أن تكون مع فلسطين يعني أن تكون مع كردستان) الحوار المتمدن، ٢٠٠٤/٧/٢٤... إلخ، ومحمد تومه أبو الياس، في (وجهة نظر إنسان عربي في حقيقة كردية)، عفرين، ٩/٨/ ٢٠٠٠. ولتنويع أكثر، انظر أحمد الجار الله: دفرسوار كردي في الخاصرة السورية، افتتاحية **السياسة الكويتية**، ٢٠٠٤/٣/٢٠، وعبد المنعم الأعسم: (جملة مفيدة - وفاء للأكراد لا منة عليهم)، **صحيفة الزمان**، ٢٠٠٤/٣/٢٣، وياسين الحاج صالح: (اضطرابات الجزيرة: ضرورة التفاهم الوطني السوري)، **أخبار الشرق**، ٢٠٠٤/٣/٢٦، والمحامي جريس (الهامس: جذور القضية الكردية في سورية)، عفرين، ٢٠٠٤/٤/١١... إلخ.

(٣٥) يمكن الإشارة هنا إلى ما نشر باسم (المجلس الوطني للحقيقة والعدالة والمصالحة في سورية)، والمتعلق بالكرد والشأن الداخلي، كما في (القضية الكردية في بعدها السوري) الحوار المتمدن، ٢٠٠٤/٧/١٨، و(بيان حول إطلاق النظام لسراح بعض المعتقلين السياسيين في سورية) الخاص بحزب الحداثة والديموقراطية لسورية، الحوار المتمدن،٢٠٠٤/٧/٢١، وما جاء باسم (المنظمة العربية للدفاع عن حرية الصحافة والتعبير)، في الحوار المتمدن، ٢٠٠٤/٧/٢٦.. إلخ. وما كتبه نبيل فياض، في (من هم

أعداؤنا؟) قامشلو٢٠/٦/٢٠٠٤، وما كتبه سمير قصير، في (عسكر على مين وديموقراطية سورية واستقلال لبنان) انظر الاستعراض له، في **النهار**، ٢٧/٦/٢٠٠٤، ومحمد علي الأتاسي، في (السجن السوري من خارجه) **النهار**،١١/٧/٢٠٠٤، ومنذر خدام، في (أثر الاستبداد في الحياة السياسية السورية) الحوار المتمدن، ١٢/٧/٢٠٠٤، وفاضل فضة (بعض الخطاب السوري بين الإصرار والتكرار) الحوار المتمدن، ١٢/٧/٢٠٠٤، وسلامة كويع العتيبي، في (مواخير السياسة السورية.. وعلاقة الشعوب) الحوار المتمدن، ٢٢/٧/٢٠٠٤، ومحسن ضابط الجيلاوي، في (الفاشية العربية، البعث كنموذج) الحوار المتمدن، ١٧/٨/٢٠٠٤. وجورج كتن: اليد الممدودة بين الكرد والعرب، الحوار المتمدن ٢٦/٩/٢٠٠٤، وعفرين، ٢/١٠/٢٠٠٤، لكن لا يمكن تجاهل القيمة الأدبية والأخلاقية، للذين تناولوا الحدث الكردي منذ بداياته، وفيما بعد، في السياق المذكور، كما في حال صبحي حديدي: أهي مصادفة أنها اندلعت في المحافظات الشرقية المنسية: المسألة الكردية في سورية: تمييز عنصري وحقائق متفجرة، الحوار المتمدن،٢٠/٣/٢٠٠٤، وداود البصري: النظام السوري.. كرة النار التي ستجهز على بقايا البعث، **السياسة الكويتية**، ١٦/٣/٢٠٠٤، والدكتور منير شحود: كيف ينصر بعض السوريين عراقييهم؟ عفرين، ١٨/٤/٢٠٠٤، وكذلك: (عن القومجية والتأمرك والمقاومة)، عفرين، ٢٤/٤/٢٠٠٤. وخالد القشطيني: هل آن لكردستان أن تنفصل؟ صحيفة **الشرق الأوسط** ٢٤/٥/٢٠٠٤.. إلخ.

(٣٦) المقال منشور، في موقع قامشلو، ٣١/٣/٢٠٠٤.

(٣٧) غانم، محمد: إنهم يذبحون الكرد، عفرين، ١٨/٣/٢٠٠٤.

(٣٨) انظر مقاله المنشور، في عفرين، ٨/٥/٢٠٠٤.

(٣٩) انظر مقاله المنشور في الحوار المتمدن، ٥/٨/٢٠٠٤.

(٤٠) يمكن مراجعة كتاباتهم في مواقع كردية مختلفة، وأشير هنا خصوصاً إلى (عفرين، قامشلو، عامودا)، ومواقع عربية (ايلاف، كلنا شركاء، الحوار المتمدن، أخبار الشرق... إلخ.).

(٤١) كما جاء ذلك في حديث متلفز، عبر قناة الحرة، بتاريخ ٢٦/٩/٢٠٠٤.

(٤٢) كما جاء في حديث متلفز، عبر قناة الحزيرة، بتاريخ ٥/٩/٢٠٠٤.

(٤٣) يمكن الرجوع إلى القرارات والبيانات الصادرة باسم المجلس الوطني للحقيقة والعدالة والمصالحة في سورية، كما في الأمثلة المذكورة سابقاً، إضافة إلى الكتاب الذين يهتمون بالشأن السياسي والداخلي خصوصاً في سورية، مما ذكرناهم.



المؤلف في سطور

- باحث سوري.
- إجازة في الفلسفة من جامعة دمشق ١٩٨١
- نشر الكثير من المقالات والأبحاث الفكرية والأدبية في كبريات المجلات العربية، مثل: **المسيرة، عالم الفكر، الوحدة، دراسات عربية، المستقبل العربي، الفكر العربي، الموقف الأدبي، النهج، الطريق، كتابات معاصرة، الفكر العربي المعاصر، الاجتهاد، الناقد، النقاد**... إلخ.

مؤلفاته المنشورة:

١ ـ **مغامرة المنطق البنيوي (البنيوية كما هي)**، مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، ١٩٩١.

٢ ـ **صورة الأكراد عربياً بعد حرب الخليج**، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ١٩٩٢.

٣ ـ **الجنس في القرآن**، شركة رياض الريس، لندن،ط١ ١٩٩٤/ط٢/٢٠٠٠.

٤ ـ **الدكتور قاسم مقداد جميل باشا**، دمشق ط١، ١٩٩٤.

٥ ـ **البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر**، دار الينابيع، دمشق، ط١، ١٩٩٤.

٦ ـ **الهجرة إلى الإسلام**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٥.

٧ ـ **الكرد في مهب التاريخ**، كرد برس، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

٨ ـ **أئمة وسحرة ـ البحث عن مسيلمة الكذاب وعبدالله بن سبأ في التاريخ**، شركة رياض الريس، ط١، ١٩٩٦.
٩ ـ **جغرافية الملذات**، شركة رياض الريس، ط١، ١٩٩٧.
١٠ ـ **الفتنة المقدسة ـ عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية**، شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
١١ ـ **المتعة المحظورة**، شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
١٢ ـ **إيقاعات مدينة ـ فصول من سيرة مدينة القامشلي**، دار الينابيع، ط١، ٢٠٠٠.
١٣ ـ **صدع النص وارتحالات المعنى**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ٢٠٠٠.
١٤ ـ **تقديس الشهوة ـ الرموز الفلكية في النص القرآني**، شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
١٥ ـ **أقنعة المجتمع الدمائية**، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط١، ٢٠٠١.
١٦ ـ **الحنين إلى الاستعمار**، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠١.
١٧ ـ **جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت** مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ٢٠٠٢.
١٨ ـ **قراءة معاصرة في الإعجاز القرآني**، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٢.
١٩ ـ **الشبق المحرم ـ أنطولوجيا النصوص الممنوعة**، شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
٢٠ ـ **أرواح اليوم الثامن**، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٢.
٢١ ـ **في الثقافة العربية المعاصرة ـ صراع الإحداثيات والمواقع**، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٣.
٢٢ ـ **صائد الوهم ـ الطبري في تفسيره**، دار كتابات، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
٢٣ ـ **الضلع الأعوج المرأة وهويتها الجنسية الضائعة**، شركة رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
٢٤ ـ **نقد وحشي «رؤية لنص مختلف»**، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٤.
٢٥ ـ **وعي الذات الكردية**، الشركة العربية الأوروبية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
٢٦ ـ **مجالس الورد والشوك**، دار الينابيع، دمشق.
٢٧ ـ **الموسيقى ـ عتبات المقدس والمدنس**، مركز الإنماء الحضاري.
٢٨ ـ **الأنثى المهدورة**، مركز الإنماء الحضاري، حلب.

٢٩ ـ **وإنما أجسادنا.... إلخ**، وزارة الثقافة السورية، دمشق.
٣٠ ـ **الباحثون عن ظلالهم «العبور إلى فيينا»** استوكهولم ـ السويد.

كتب بالاشتراك:
١ ـ **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٢.
٢ ـ **ثقافة الطفل: واقع وآفاق**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٥.

ترجمات عن الكردية: روايتان لـلالش قاسو وتعليقات وشروحات على كتب مترجمة عن الفرنسية (الإقامة في السعادة) لمجموعة مؤلفين، (وأركيولوجيا التوهم) و(أحادية لغة الآخر) و(انفعالات) لـجاك دريدا و(العنف في العالم) لـجان بودريارد وإدغار موران.



فهرس الأعلام

أ

ب

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

Maḥmūd, Ibrāhīm.
al-Qabīlah al-ḍā'i'ah :
al-Akrād fī al-adabīyāt
al-'Arabīyah-al-Islāmīyah
Beirut : Riyāḍ al-Rayyis
lil-Kutub wa-al-Nashr,

فهرس الأماكن

ن

هـ

و

ي





إبراهيم محمود

القبيلة الضائعة

في هذا الكتاب يبرز إبراهيم محمود الباحث الكردي منقباً في التاريخ والجغرافيا وفي كل ما كتب وقيل عن الكرد انتماءً ولغة وهوية وديناً. بدءاً بالأصول ونسب الكردي العربي والشيطاني والميثولوجي والفارسي والتوراتي... إلخ منتقلاً إلى الكردي في الأدبيات العربية تحت عناوين مختلفة منها: الشعوبية وموقع الكرد فيها - الأيوبيون: الكردي تحت الضوء. ثم يتناول الإسلام الكردي وفيه: سنيون أكثر من السنة - الكرد الإيزيديون والإسلام والعرب - التنافس على قيم الدين الواحد. ويفرد المؤلف فصلاً عن الكردي في الخطاب العربي الحديث مستعرضاً وناقداً ومفنداً كل ما كتب أخيراً عن الكرد وفيهم لعشرات المؤلفين المعاصرين، حيث تبدو الثنائيات الكردية الصارخة المتقاربة حيناً والمتضاربة أكثر الأحيان وخصوصاً: الكرد/العرب - الكرد/الإسلام وسوى ذلك.

(الناشر)



ISBN 9953-21-232-5
9 789953 212326